

# MOT ET NATURALISTISK-HOLISTISK DANNINGSBEGREP

**Kjetil Horn Hogstad**



Masteroppgave i pedagogikk, allmenn studieretning

Pedagogisk forskningsinstitutt

Det utdanningsvitenskapelige fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

Vår 2011

## **SAMMENDRAG AV MASTEROPPGAVEN I PEDAGOGIKK**

<b>TITTEL:</b>	Mot et naturalistisk-holistisk danningsbegrep
<b>Av:</b>	Kjetil Horn Hogstad
<b>EKSAMEN/ SEMESTER:</b>	Masteroppgave i pedagogikk, våren 2011
<b>STIKKORD:</b>	Pedagogisk filosofi pedagogisk idéhistorie grunnlagsproblematikk

© Kjetil Horn Hogstad

2011

”Mot et naturalistisk-holistisk danningsbegrep”

Kjetil Horn Hogstad

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

«Hva ser du, min sønn?» spurte fader Emanuele. Og Roberto, ennå ikke synderlig bevandret i Den Kunstferdige Veltalenheten, svarte: «Enger.»

«Jovisst, enhver kan se at det der nede er Enger. Men du vet jo godt at de, avhengig av Solens posisjon, farven på Himmelen, timen på dagen & timen på året, vil fremstå på ulikt vis & inngi deg ulike Følelser.»

(Umberto Eco, *Øya fra dagen før*)

## Forord

Arbeidet med masteroppgaven har jeg på sett og vis gledet meg til i seks år, og kommer som avslutningen på et mangfoldig studieløp der jeg har rukket innom stort sett alt jeg hadde lyst til å studere. Slik sett er det både befriende, vemodig og irriterende å se enden av tunnellen når jeg nå skriver de siste ordene i denne masteroppgaven.

Det er befriende fordi jeg har nådd et mål jeg har hatt i lang tid, og fordi prosessen har vært overveiende positiv og inspirerende (i alle fall sett gjennom tilbakeblikkets lyserøde briller). Vemodig er det også, av de samme grunnene. Men det er også irriterende! Jeg skjønner at mye av meningen med å skrive en masteroppgave er å lære seg å skrive en masteroppgave, men det er jo nettopp derfor det er så irriterende at jeg er ferdig, nå som jeg har blitt så mye flinkere enn jeg var før jeg begynte.

Det er mange å takke for hjelp og bidrag til arbeidet med denne masteroppgaven. Min veileder, Einar Sundsdal, skal ha stor takk for å ha gitt meg gode råd som var åpne nok til at jeg selv måtte finne ut av hva det var jeg ville frem til. Mine foreldre og familie forøvrig har alltid støttet meg og vært tilstede når det har trengtes og ellers også. Uvurderlig skrivehjelp og interessante diskusjoner har det også vært mye av. Astrid, takk for at du på mange måter har tråkket opp løype for meg i studiesammenheng, for at du har hatt klokkertro på meg og prosjektet mitt, og selvfølgelig for at du er verdens beste søster. Birgitte, takk for at du er verdens beste kjæreste og for at du har støttet meg mer enn jeg fortjener. Gøril, takk for alle timene du la ned i å lese manuset mitt og gi gode råd. Alle mine venner, kollegaer og medstudenter, både ved Det utdanningsvitenskapelige fakultet og andre steder, skal ha takk for å ha distraheret meg når jeg minst trengte det – og når jeg mest trengte det. Dere skal også ha takk for all tiltroen dere har gitt meg. Dere vet hvem dere er!

Oslo, mai 2011.

Kjetil Horn Hogstad

# Sammendrag

## PROBLEMOMRÅDE

Temaet for denne oppgaven er den mulige sammenstillingen mellom danningsbegrepet og naturalistisk-holistisk filosofi. Det var gjennom lesning av den naturalistisk-holistisk orienterte filosofen Mary Midgley, Hans-Georg Gadammers danningsbegrep og Richard Rortys antiessensialisme at jeg kom frem til problemstillingen, som lyder: *Kan danningsbegrepet forstås i et naturalistisk-holistisk perspektiv?* Som problemstillingen og avhandlingens overskrift antyder, er dette en innledende undersøkelse av en filosofisk tenkemåte som synes å være lite utforsket, men likevel spennende.

## METODE OG KILDER

Avhandlingen er en kritisk lesning av teoretikere jeg har vurdert som meningsfylte å låne tanker fra, i hovedsak Mary Midgley, Richard Rorty og Hans-Georg Gadamer. Siktemålet har ikke vært å komme frem til en sannhet eller en riktig forklaring, men snarere å forsøke å finne ut av hvilke innsikter sammenstillingen av begrepene kan føre til. Derfor har jeg ikke drøftet ved å sette opp kontrasterende synspunkter for å finne frem til hvor begrepene eller teoriene skiller seg, men ved å lese kildene kritisk, forsøke å trekke lærdom fra dem alle og se dem i lys av hverandre. Særlig naturalisme og holisme er begreper som både kan stå i sterk spenning til hverandre, men også fungere som utfyllende perspektiver. Å sette disse begrepene i sammenheng med danningsbegrepet er særlig interessant, fordi danningsbegrepet fordrer et kritisk blikk på oss selv og tradisjonen vi befinner oss i.

## HOVEDKONKLUSJONER

Gjennom avhandlingen forsøker jeg å belyse begrepene naturalisme, holisme og danning ut fra en tanke om at det lar seg gjøre å kombinere perspektivene på en interessant måte. Det

medfører at jeg velger å akseptere naturalisme i en antireduksjonistisk form, der naturalistiske metoder for undersøkelse forstås i et holistisk perspektiv. Holismen i denne sammenhengen antar jeg er erkjennelsen av at mennesket lever i samfunn, og at våre symbolske fremstillinger av verden vil sette farge på hvordan vi innhenter og oppfatter ny kunnskap. Det er ikke dermed sagt at vi ikke er låst til å leve slik samfunnet bestemmer at vi skal. Samfunnet har ikke oppstått av seg selv som en autonom enhet, fordi da ville alle kulturelle fenomener, som blant annet språket, vært konstante – og det er de påviselig ikke. Det tilsier at vi har muligheten til å endre på kulturen om det er nødvendig eller hensiktsmessig.

Videre tar jeg utgangspunkt i tolkningsbegrepet, på bakgrunn av at både naturalismen og holismen slik jeg fremstiller dem, innebærer en forståelse av vitenskap som noe som må tolkes. Det er i den sammenhengen særlig interessant å se til Rorty, som avviser nytteverdien av å anta at undersøkelse kan gi oss informasjon om tingens essens. Slutter vi å lete etter tingens essens, blir vi pliktige til å nøye vurdere hvorfor og på hvilken måte vi skal søke kunnskap, og hvordan funnene kan og bør tolkes. I lys av dannelsesbegrepets tanke om ”reise og hjemkomst” blir plikten både personlig og samfunnsmessig. ”Reise og hjemkomst” refererer til Gadammers metafor, som betyr at man bør reise ut av seg selv, se seg selv og sine omgivelser og relasjoner utenfra, før man reiser ”hjem” igjen og tar med seg både det man er og det nye man har lært, og blir et mer komplett menneske. Jeg mener dette er en oppfordring som er relevant på mange arenaer, og særlig i vitenskapelig arbeid.

Grunnen til at ”reise og hjemkomst” er særlig relevant i vitenskapelig arbeid, er at det synes som at vitenskapelige fremskritt er nært knyttet til politisk overbevisning. Vitenskap er som all annen menneskelig aktivitet et kulturelt fenomen, og er dermed knyttet sammen med alt annet i kulturens vev. Men vitenskapen – spesielt naturvitenskapen – står i en særstilling i vår tid, og får i mange sammenhenger foregangsrett når fenomener skal forklares. Vi tillegger naturvitenskapene stor forklaringsevne, selv om dataene er ufullstendige eller mangetydige. Midgley mener mennesket organiserer verden som myter, symbolske fortellinger, noe som åpner for at vitenskapelige forklaringer vil kunne penetrere våre sinn med en tyngde som er

vanskelig å merke om vi ikke foretar en ”reise og hjemkomst”. Særlig de som stiller forskningsspørsmålene, samler inn dataene og tolker resultatene – vitenskapsfolk – bør derfor oppfordres til å foreta en personlig og profesjonell ”reise og hjemkomst”. Først da kan vi forholde oss til de etiske og politiske konsekvensene vitenskapelig arbeid medfører.



# Innhold

Forord.....	IV
Sammendrag.....	V
1. Mot et naturalistisk-holistisk danningsbegrep .....	1
1.1. <i>Danningsbegrepet i utvikling</i> .....	3
2. Avhandlingens problemstilling .....	7
2.1. <i>Begrensninger og teoritilfang</i> .....	8
3. Danningsbegrepet og naturalistisk holisme .....	9
3.1. <i>Danningsbegrepets tre relasjoner</i> .....	9
3.2. <i>Hvorfor naturalisme og holisme?</i> .....	13
4. Naturalisme .....	22
4.1. <i>Naturalismens historie – et kort omriss</i> .....	23
4.2. <i>Ontologisk naturalisme</i> .....	26
4.3. <i>Antireduksjonistisk naturalisme</i> .....	30
4.4. <i>Oppsummering</i> .....	37
5. Holisme .....	38
5.1. <i>Et utvidet religionsbegrep</i> .....	40
5.2. <i>Om å ha seg selv som objekt</i> .....	50
5.3. <i>Speilnevroner – en mulig nevrologisk kobling mellom individet og kulturen</i> .....	53
5.4. <i>Oppsummering</i> .....	58
6. Tolkning .....	60
6.1. <i>Undersøkelse som tolkning - antiessensialisme</i> .....	63
6.1.1. <i>Veven av overbevisninger</i> .....	63
6.1.2. <i>Overgangen fra objekt til intensjonelt objekt som undersøkelsens fokus</i> .....	72
6.1.3. <i>Konsekvensen av et antiessensialistisk syn</i> .....	78
6.1.4. <i>Hvorfor antiessensialisme?</i> .....	83
6.2. <i>Hermeneutikk og tolkning</i> .....	85
6.2.1. <i>Danningsbegrepets hermeneutiske bakgrunn</i> .....	86
6.2.2. <i>Gadamers danningsteori</i> .....	88
6.2.3. <i>Danning som reise - det partikulære og det allmenne</i> .....	95
7. Oppsummering, konklusjon og konsekvenser .....	97
8. Litteraturliste .....	i

# 1. Mot et naturalistisk-holistisk dannelsbegrep

Kan dannelsbegrepet forstås i et naturalistisk-holistisk perspektiv? Dette spørsmålet er utgangspunktet for denne avhandlingen, og jeg ble interessert i problemstillingen etter å ha lest Mary Midgleys filosofi. Hun er kritisk til den forrang naturvitenskapene synes å ha når det gjelder å forklare vitenskapelige fenomener. Midgley mener naturvitenskapene er nyttige verktøy til sitt bruk, men at de ikke kan forklare alt. Å besvare spørsmål om den menneskelige erfaring krever at vi bruker mange tilnærmingmåter for å forklare selv enkle spørsmål, fordi hun mener den menneskelige erfaring er mer kompleks enn en enkelt forklaring kan dekke. I vår tid er evolusjonsteorien et svært utbredt rammeverk å forstå menneskelig adferd innenfor, noe Midgley er sterkt kritisk til fordi hun anser denne tiltroen til vitenskapen som et substitutt for religion. Hun ser på det som en dogmatisk tankegang som også har fått et sterkt fotfeste i vår kultur.

Årsaken til dette, mener hun, er at den tradisjonen vi befinner oss i, stadig er sterkt farget av arven fra opplysningstiden. Vi er vant til å tenke på verden som et maskineri, og antar derfor at alle delene, skruer, tannhjul og muttere, kan forklare hver sin funksjon, og at hele maskineriet derfor utgjør nøyaktig det samme som delene. Midgley mener vi ikke kan vurdere vitenskapelige funn slik, fordi funnene ikke tyder på dette. Hun er spesielt kritisk til måten vi forstår både genetikk og evolusjonsteori på, fordi hun mener vi også her har latt oss forlede til å anta at gener kan deles opp som distinkte enheter som hver forklarer sin del av menneskets funksjon, noe hun mener er en feilaktig måte å presentere funnene på. Mennesket fungerer som en helhet, mener hun, og det er ikke mulig å forklare mennesket uten å se på helhetene, som *kulturen*, *organismen* eller verden selv. Denne forståelsen har også politiske og moralske implikasjoner, både med tanke på hvilke forskningsspørsmål man velger å stille, hva man velger å akseptere som funn, hvordan man tolker funnene og hvilke politiske og moralske reaksjoner den nye kunnskapen fører til<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Dette er tanker som går igjen i det meste av Midgleys litteratur. Se spesielt Midgley 1979, 2002a, 2002b.

Denne tanken mener jeg er nært forbundet med dannelsbegrepet. I Hans-Georg Gadamer's klassiske tolkning av dannelsbegrepet fremstår danningen som sentral i tolkningen. Hos Gadamer innebærer dannelsbegrepet blant annet at individet foretar en metaforisk reise ut av seg selv, vurderer seg selv og sine relasjoner til samfunnet utenfra, og reiser tilbake til seg selv som en mer komplett person (Gadamer 2010). Det er dette elementet av dannelsbegrepet jeg ønsker å sette i sammenheng med Mary Midgley's filosofi. Jeg tolker begge disse teoretikerne slik at de mener det er nødvendig å evaluere nøye både hva vitenskapelige funn faktisk kan fortelle oss om verden, og hva denne kunnskapen kan og bør føre til.

Med bakgrunn i dette vil jeg anta at humanioravitenskapene ikke representerer en mindreverdige kilde til kunnskap, men utfyllende forklaringer der naturvitenskapene ikke strekker til. Jeg vil presisere svært nøye at dette er like gyldig andre veien, fordi jeg mener det heller ikke er noen grunn til å anta at naturvitenskapene skulle kunne bidra med noen ”dypere” eller ”riktigere” forklaring enn det humanioravitenskapene kan – de forklarer virkeligheten fra hver sin vinkel. Det er denne vurderingen som leder meg til å foreslå at en diskusjon av filosofisk naturalisme, holisme og tolkning kan føre til et dypere innblikk i dette problemet. Vi tolker og systematiserer mye av kunnskapen vi har om verden gjennom vitenskapene. Om vi antar at dannelsbegrepet beskriver en gunstig måte å utvikle vårt eget forhold til verden på, vil det ikke virke urimelig å overføre denne tanken til tanken om at også vitenskapene kan dra nytte av en lignende utviklingsprosess. Da vil vi også måtte vurdere alle former for vitenskap på lik linje.

Midgley's fokus på både naturalisme og holisme fører meg gjennom en nøyere utforsking av disse begrepene, der jeg vurderer ulike tilnærminger til naturalistisk filosofi, og en eksposisjon av det holismebegrepet jeg mener å lese ut av Midgley's filosofi. I sammenheng med holismebegrepet ser jeg nærmere på Midgley's utvidede religionsbegrep, som jeg mener kan være et viktig verktøy for å se hvor mye av den tradisjonelt overførte kunnskapen vi tar for gitt. Videre diskuterer jeg om en holistisk filosofi nødvendigvis fører til en forståelse av individet som ufritt. Til slutt i holismekapittelet argumenterer jeg for at reduksjonistiske

metoder også kan ha en plass i et holistisk verdensbilde, ved å peke på at nevrologisk forskning kan tyde på at vi på nevronnivå har en direkte kobling til samfunnet forøvrig.

Jeg antar altså at dannelsesbegrepet er nært knyttet til tolkningsbegrepet. I den sammenheng vil jeg også vurdere Richard Rortys teori om undersøkelse som rekontekstualisering. Dette er en innføring i et antiessensialistisk syn på vitenskapelig arbeid, og innebærer en antakelse om at det er uinteressanta å forsøke å nå frem til tingens essens. Vitenskapelig arbeid bør derfor begynne og slutte med en etisk-politisk vurdering. Istedenfor å spørre om hvordan vi kan finne frem til en beskrivelse av tingens essens, bør vi forsøke å gjennomføre vitenskapelige undersøkelser av moralsk høy kvalitet. Dette perspektivet er interessant fordi det slik jeg forstår det representerer et syn på vitenskap som et etisk-politisk arbeid, og ikke nødvendigvis en søken etter en objektiv beskrivelse av hvordan tingene er – for hvordan kan vi vite om forklaringen vi kommer frem til, faktisk er objektivt riktig? Denne måten å tenke vitenskap på vil også la seg kombinere med Midgleys fokus på tolkning og vurdering av vitenskap som ulike, men likeverdige, kilder til kunnskap, som må tolkes i lys av den kulturelle tradisjonen de befinner seg i.

Deretter vender jeg meg mot Gadammers hermeneutikk, som i likhet med denne avhandlingen kan leses som en reaksjon på den forrangen naturvitenskapene synes å ha med tanke på å forklare den menneskelige erfaring (Schaanning 2010). Gadammers utgangspunkt er at dannelsesbegrepet er det sentrale for tolkningen, og kan i denne avhandlingens forbindelse stå som en gunstig måte å tenke undersøkelse på.

### **1.1. Dannelsesbegrepet i utvikling**

Dannelsesbegrepet vurderes kontinuerlig opp mot den aktuelle samfunnskonteksten (Straume 2009), og vitenskapelig, teknologisk og politisk utvikling gjør at mennesket lever sitt liv

under kontinuerlig varierende kulturelle forutsetninger. Dette gjør at man må forholde seg annerledes til seg selv og det livet man lever enn det man har gjort tidligere i historien. Et barn som vokste opp for bare to generasjoner siden har måttet forholde seg til et helt annet sett med kulturelle forutsetninger enn et barn som vokser opp i dag, og et eksempel på det er fremveksten av elektroniske verktøy. Som et eksempel på dette skriver Lars Løvlie i 2003 om danningsbegrepet i en kontekst der internett nylig har blitt utbredt i befolkningen, og hvordan dette fører med seg et behov for å takle den økte mengden *grensesnitt*, eller mengden kontaktpunkter, en oppkobling til internett innebærer for individet (Løvlie 2003). I Løvlies ”teknokulturelle danningsteori”, som han kaller det, er ikke danningsbegrepet et nytt, men et *forny*et begrep. Når jeg skiller mellom *nytt* og *forny*et er det fordi danningsbegrepet ikke forkastes og skapes på nytt, men at det skjer en gradvis utvikling som gjør at danningsbegrepet skal kunne være relevant også i et nåtidig og forhåpentlig også et fremtidig perspektiv.

Selve danningsbegrepet har lange tradisjoner, men ikke uendelige – det er vanlig å se på århundreskiftet 1700-1800 som tidspunktet det oppstod slik vi kjenner det i dag, med et budskap om frihet, ansvarlighet og deltakelse (Gadamer 2010: 35). Immanuel Kants kjente tekst *Beantwortung Der Frage: Was Ist Aufklärung?*<sup>2</sup> fra 1784 viser at noen av danningsbegrepets nåtidige konnotasjoner kan spores langt tilbake i tid:

It is so easy to be immature. (...) once nature has removed the hard shell from this kernel for which she has most fondly cared, namely, the inclination to and vocation for free thinking, the kernel gradually reacts on a people's mentality (whereby they become increasingly able to act freely), and it finally even influences the principles of government, which finds that it can profit by treating men, who are now more than machines, in accord with their dignity (Kant 1784).

Slik blir en nærliggende tolkning at danningsbegrepet konnoterer en utvikling fra det ”harde skall om kjernen” – den tillærte, motstandsløse, tendensen til underkastelse – til en naturlig,

---

<sup>2</sup> Jeg bruker den engelske oversettelsen *An Answer to the Question: What is Enlightenment*, hentet fra Michael Gamers nettside (i litteraturlisten under Kant 1784).

selvdreven, fri tilværelse som en politisk aktiv samfunnsdeltaker. I dette utdraget fra Kant er det tydelig at naturen spiller en viktig rolle i hele denne frigjøringsprosessen, for det er naturen som har utstyrt oss med en tendens til å la oss undertrykke, men også med en evne til å være fri; til å kaste fra oss ”umodenhetens åk”, som Kant hentyder til (1784).

Selv om denne teksten er over to hundre år gammel, oppfatter vi ikke Kants språk og budskap som utdatert eller fra en fjern historisk fortid, men som en moderne, samtidig tekst. Hans-Georg Gadamer mener danningsbegrepets gjennomslag omkring århundreskiftet 1700-1800 førte med seg store endringer med tanke på hvordan europeerne oppfattet kultur og samfunnsdeltakelse. Endringene var så store at man kan lese tekster fra før denne tiden og oppleve at man leser historisk materiale, mens tekster som har tatt opp i seg danningsbegrepet, kan leses som moderne, samtidig litteratur. Grunnen er at mange av de ordene som betegner menneskelig aktivitet i dag, har fått sin betydning omkring denne tiden. Gadamer nevner eksempler som begrepene ”kunst”, ”historie”, ”det skapende”, ”verdensanskuelse”, ”opplevelse”, ”geni”, ”den ytre verden”, ”inderlighet”, ”uttrykk”, ”stil” og ”symbol” (Gadamer 2010: 35). Ut fra Gadamers analyse har danningsbegrepet utvilsomt hatt sin innflytelse på vår kultur, og jeg er ikke i tvil om at det vil fortsette å sette sitt preg på både våre tanker om hva som kvalifiserer som kultur og hvordan dette skal gjenspeiles blant annet i utdanningspolitikken.

Da jeg bestemte meg for temaet for denne avhandlingen var det altså blant annet ut fra en inspirasjon av Mary Midgleys filosofi. Hun kaller selv sin filosofi for en bredt definert postmodernisme (Midgley 2002b: xxvii), som jeg senere vil argumentere for at også kan kalles en naturalistisk holisme. Grunnen til at Midgley kaller det en ”bredt forstått postmodernisme”, er at hun mener mye av det som kalles *postmodernisme* skrives i et esoterisk, nærmest obskurantistisk språk. Det ser ut som, skriver hun, at ”they seem designed for academic controversy rather than for any application to life” (Midgley 2002b: xxvii). Derfor velger hun selv å skrive sine egne bøker i ”ordinary English”, fordi de skal handle om ”ordinary life” (Midgley 2002b: xxvii). Målet for hennes filosofi er at den skal være *om* mennesker, *for* mennesker, og da er det den menneskelige erfaring som må stå i sentrum. Når

det også er et sentralt trekk ved dannelsbegrepet at det fremhever relasjonen mellom mennesket og omverdenen, mener jeg Midgleys filosofi, der den menneskelige erfaring er i sentrum, er interessant å sette i sammenheng med dannelsbegrepet.

Den postmodernismen Midgley mener hennes filosofi passer inn under, er innenfor det hun kaller "a great range of perfectly reasonable, more or less pluralistic views, views that quite sensibly emphasize the complexity of the world and attack simple, reductive forms of explanation" (Midgley 2002b: xxvii). I denne forståelsen er postmodernismen de filosofiene som angriper simplistisk, reduktiv tenkning, og støtter opp under et syn på verden som et komplekst system. Dette betyr ikke at Midgley er imot alle former for reduktiv vitenskap, for det er "simple, reductive forms of *explanation*" (Midgley 2002b: xxvii) hun angriper (min utheving). Med andre ord utelukker hun ikke at *metoden* kan være reduktiv så lenge *forklaringen* ikke er det. Midgley har stor tiltro til vitenskapens forklaringsevne, og bruker mye vitenskap som argumentasjonsgrunnlag i sine filosofiske argumenter. Men hun er skeptisk til forskernes og dypest sett *menneskenes* evne til verdinøytralitet, og dermed også til den opphøyede posisjonen de reduktive, såkalt verdifrie vitenskapene har fått. Altfor ofte, mener hun, får de reduktive vitenskapene enerett på hva som kvalifiserer som et fenomens *forklaring*. Vitenskapen blir for henne den foretrukne metode for undersøkelse *der den passer*, men ikke nødvendigvis den eneste kilden til sannhet (Midgley 2001).

Midgley er ikke i tvil om at vitenskap kan fortelle oss noe om hva vi er. Utgangspunktet hennes er at vi like gjerne kan akseptere at vi er dyr i naturen, med gitte medfødte disposisjoner og preferanser, ut fra de vitenskapelige funn som har blitt samlet over årene. I tillegg kan dette begrunnes med rent logiske slutninger og dagligdagse observasjoner. Det er likevel grunn til å være skeptisk til hvor allmenngyldig og sann én studie eller teori kan være, mener Midgley, for all vitenskap foregår i en kulturell kontekst, og vil være farget av det. Mange vitenskapelige studier blir gjort for å løse et problem som er definert gjennom tidligere forskning, på grunnlag av de myter og fortellinger som skapes omkring dataene forskningen frembringer (Midgley 2004).

Jeg mener det er interessant å koble dannelsbegrepet opp mot denne forståelsen. På den ene siden kan et naturalistisk syn på tilværelsen gi oss en forståelse av hvordan vi kommer fra naturen og fortsatt hører til i den. På den andre siden kan holisme, forstått som antakelsen om at helheten er noe mer eller noe annet enn summen av delene, være et verktøy for å forstå de kulturelle, biologiske og teknologiske systemer som menneskets verden omfatter eller består av. En slik forståelse kan være med på å berede grunnen for en fornying og videreutvikling av dannelsbegrepet. Videre er det spennende å sette søkelys på tolkningen som sentral både for vitenskapelig arbeid og for personlig og vitenskapelig utvikling. Jeg vil i den sammenheng trekke frem Richard Rortys teori om undersøkelse som rekontekstualisering, som springer ut fra en antakelse om at tolkningen, og ikke objektet, er det sentrale i vitenskapelig arbeid (Rorty 2006). Jeg kommer også til å diskutere Hans-Georg Gadamers dannelsbegrep, som han mener er sentralt i tolkningen.

## 2. Avhandlingens problemstilling

Avhandlingens problemstilling velger jeg å formulere ut fra påstanden at dannelsbegrepet kan kombineres med naturalistisk-holistisk tenkning. Dette gjør jeg fordi dannelsbegrepets krav om utvikling og moralsk vurdering er et nyttig prinsipp å gjøre vitenskapelig arbeid ut fra. Videre vil dannelsbegrepet, slik jeg tolker det, kunne bidra til å dekke over det gapet som – feilaktig, etter min mening – blir sagt å eksistere mellom de såkalt ”tolkende” og de ”forklarende” fagene. De tolkende fagene er tradisjonelt sett de der man benytter seg av et førstepersonsperspektiv for å besvare forskningens spørsmål, og de forklarende fagene er tradisjonelt sett de som krever at man antar et tredjepersonsperspektiv. Jeg velger å gruppere de tolkende fagene under paraplybegrepet *humaniorafagene*, mens de forklarende fagene etter min nomenklatur kalles *naturvitenskapene*.



Ut fra dette vender jeg tilbake til avhandlingens første setning, og lar problemstillingen være som følger:

*Kan danningsbegrepet forstås i et naturalistisk-holistisk perspektiv?*

I arbeidet med denne problemstillingen vil jeg først diskutere danningsbegrepets tradisjonelle innhold, vurdere ulike tilnærminger til naturalismebegrepet og diskutere hvordan et holistisk syn på mennesket og samfunnet vil kunne forstås. Jeg vil også gå nærmere inn på tolkningsbegrepet og vurdere det opp mot det tradisjonelle skillet mellom de forklarende naturvitenskapene og humanioravitenskapene. I den sammenheng trekker jeg blant annet frem Rortys teori om undersøkelse som rekontekstualisering og Gadammers danningsbegrep.

## **2.1. Begrensninger og teoritilfang**

Danningsbegrepet har lange tradisjoner, og strekker seg tilbake til antikkens Hellas og begrepet *paideia* (Jaeger 1961). I denne avhandlingen velger jeg å ta utgangspunkt i danningsbegrepet slik det ble formulert rundt århundreskiftet 1700-1800, med bakgrunn i Hans-Georg Gadammers vurdering om at danningsbegrepet endret karakter nokså tydelig omkring den tiden. I vår tid er det dermed danningsbegrepet fra århundreskiftet 17-1800 som er mest relevant. Men danningsbegrepet er ikke statisk. Selv om det kan sies å ha vært et idéhistorisk brudd omkring for to hundre år siden, er dette begrepet i stadig utvikling. I løpet av de drøye to hundreårene som har gått siden Immanuel Kant skrev sin oppfordring til at menneskene kaster sitt åk av ufrihet (Kant 1784), har danningsbegrepet blitt fornyet mange ganger og mange nye teorier har blitt formulert.

Innenfor de formelle rammene av denne masteroppgaven i pedagogikk er det ikke plass til å diskutere alle disse teoriene, og det er derfor nødvendig å gjøre noen begrensninger. Jeg lar Hans-Georg Gadammers presentasjon av dannelsbegrepet i hans *Sannhet og metode* (2010) stå som det jeg her kaller for det klassiske dannelsbegrepet. Grunnen til at jeg velger å gå ut fra denne teksten, er at Gadammers presentasjon av danningen som sentral i tolkningen, står i en interessant spenning til Mary Midgleys naturalistiske holisme. Når jeg så går videre til å diskutere den opp mot Richard Rortys pragmatiske, antiessensialistiske metodologi, gjør jeg dette selv om Rortys teori ikke nødvendigvis lar seg kombinere fullt ut med Midgleys eller Gadammers filosofi. Grunnen til at han likevel er med, er at Rortys antiessensialistiske filosofi kan kaste et interessant lys over både Midgleys naturalistiske holisme og Gadammers dannelsbegrep. Dessuten gir Rortys påstand, slik jeg leser ham, om at sannhet er et konsensusprosjekt, en ikke-transcendental basis for en naturalistisk-holistisk danningsteori (Rorty 2006). I dette legger jeg at denne påstanden gjør det mulig å diskutere menneskers potensiale for å innhente kunnskap uten å gå utenfor de rammene en naturalistisk-holistisk danningsteori nødvendigvis må fungere innenfor.

### **3. Dannelsbegrepet og naturalistisk holisme**

#### **3.1. Dannelsbegrepets tre relasjoner**

Som en innledning til dannelsbegrepet velger jeg å presentere det Ove Korsgaard og Lars Løvlie mener er eksempler på fellestrekk mellom de historiske danningsteoriene. Korsgaard og Løvlie skriver at det hovedsakelig dreier seg om tre forhold: menneskets forhold til *seg selv*, til *verden* og til *samfunnet*, og: ”ser man bort fra én af disse komponenter, ser man ikke på verden ud fra den moderne oplysnings- og dannelsessteoris synsvinkel” (2003: 11).

Det første elementet, menneskets forhold til seg selv, handler om at mennesket både må forstå seg selv som et fritt individ, og velge å være fritt. Denne friheten er både å forstå som noe gitt oss ved fødselen, og som noe vi selv aktivt må velge. Menneskets *bestemmelse* er å være fritt, og det er menneskets *forpliktelse* å benytte seg av friheten. Slik blir danning både veien til, og et uttrykk for en evne til selvbestemmelse. Først og fremst er danningen selv-dannelse, skriver Korsgaard og Løvlie – mennesket må danne seg selv.

Men selvdannelsen er ikke alt, fordi mennesket lever i en verden hun også må forholde seg til. Derfor er det ikke tilstrekkelig at individet forstår seg selv som fritt. Hun må også se på seg selv som en del av en større helhet: som en del av verden. Det innebærer at man må objektivere både seg selv og verden, slik at det blir mulig å se seg selv utenfra. Slik sett krever danningen at man stiller seg utenfor sin egen person, og tar den andres perspektiv. Samtidig må man objektivere verden, gjennom å se forbi at verden er noe man lever i, og gjøre det til objekt for studium. Det er en slik objektivisering av verden som gjør selvdannelsen i det hele tatt mulig, fordi det å danne seg selv innebærer samtidig å ta et moralsk standpunkt til kulturen, representert ved det Korsgaard og Løvlie kaller ”hitidig menneskelig kulturaktivitet i bredeste forstand” (Korsgaard & Løvlie 2003: 11). Det innebærer å finne ut hvilke hendelser man vurderer som gode og lærerike, og hvilke hendelser man ønsker å unngå i fremtiden. Med andre ord blir det nødvendig å kunne skille mellom moralsk *gode* og *dårlige* historiske hendelser. Korsgaard og Løvlie formulerer dette som et spørsmål:

”Hvilke forhold og begivenheder i den del af menneskehedens historie, der indtil nu er gjort tilgængelig, kan et menneske, der vil danne sig til at leve en tilværelse, præget af humanitet og menneskelighed, have størst udbytte af at spejle sig i? (Korsgaard & Løvlie 2003: 11-12)”

Danningen innebærer altså et krav om at man både må ha kjennskap til historien, og evnen til å reflektere over den. En av konsekvensene av dette kan være at man må vurdere nøye hvilken målestokk man skal anvende når det kommer til å avgjøre hva som er moralsk godt

og ikke, og at man stiller spørsmål om hvordan den kunnskapen man tilegner seg har blitt formulert, overlevert og tolket. Dette kommer jeg tilbake til i løpet av avhandlingen.

Det tredje forholdet er mellom mennesket og samfunnet, der samfunnet blir definert mer lokalt enn i forholdet mellom mennesket og verden. Samfunnet blir i denne forståelsen et kulturelt, sosialt og politisk fellesskap som individet tar del i. Kant lar *staten* være definisjonen på dette, mens andre har brukt begreper som nasjoner, kulturer, folk og folkeslag. Andre igjen har latt *språkfellesskapet* utgjøre grensen for det lokale samfunnet.

Ut fra denne tredelingen kan mennesket forstås som å leve i *to* samfunn, et verdenssamfunn, der man vurderer historiske hendelsers verdi for nåtid og fremtid og sin egen rolle i forhold til dette, og et samfunn der man lever i et nærmere forhold til andre mennesker og et snevrere definert kulturelt fellesskap (Korsgaard & Løvlie 2003).

Disse tre komponentene gir et interessant utgangspunkt for å diskutere dannelsesbegrepet opp mot naturalisme og holisme. Det er ikke dermed sagt at dannelsesbegrepet *består av* tre deler slik et byggesett kan gjøre det, og at dannelsesbegrepet ikke er mer enn disse tre delene. Dette ville vært en reduksjonistisk tolkning som ignorerer den tradisjonelle og sammenvevde karakteren dannelsesbegrepet og alle andre kulturelle begreper har. Å redusere dannelsesbegrepet til tre komponenter kan virke paradoksalt når dannelsesbegrepet selv beskriver en relasjon, og dermed en form for kontinuitet, mellom individet, samfunnet og verden.

Reduksjonisme har fått en bismak av å være dårlig vitenskap (Radford 1999), men slik jeg ser det, er det ikke reduksjonen i seg selv som er problemet. Reduksjonisme, i betydningen at man analyserer et fenomen ved å ta det fra hverandre og se hvilke deler man kan finne frem til at det består av, kan fungere som et viktig verktøy og gi oss enda en måte å beskrive eller forklare komplekse fenomener på. Dette kan være svært nyttig. Men om man glemmer at det er helheten som *er* fenomenet, vil den forklaringen være ufullstendig. Midgley er kritisk til reduksjonistiske forklaringer, fordi hun mener de smitter over til andre kulturelle arenaer, som

etikk og politikk, og fører til enten fatalisme eller isolasjonisme. Årsaken til at dette skjer, mener hun, er at den tankemessige arven fra opplysningstiden oppskatter reduksjonistiske forklaringer av grunner som en gang ga mening politisk og etisk, men som i dag forstyrrer bildet og fører til at både vitenskapen og befolkningen forøvrig tiltrekkes i altfor stor grad av vitenskapelige forklaringer som forsøker å finne ut av hva fenomenet ”egentlig” består av – i betydningen *hvilke byggesteiner er fenomenet bygget opp av?* (Midgley 2010b).

Sagt på en annen måte: Om man antar at danningsbegrepet *bare* er disse tre komponentene, vil selve danningsbegrepet forsvinne til fordel for summen av de tre isolerte delene. Da sitter vi ikke igjen med en forklaring på danningsbegrepet, men med tre tannhjul fra et maskineri som ikke lenger fungerer.

Det er på bakgrunn av dette forholdet mellom helheten og delen jeg ønsker å tydeliggjøre den spenningen som kan finnes mellom danningsbegrepet og naturalistisk-holistisk filosofi. Naturalistisk forskning – enten den er naturvitenskapelig eller filosofisk – knyttes ofte til empiriske reduksjonistiske metoder, skarpt avgrenset innenfor eksplisitte teoretiske rammer. I motsetning til dette er danningsbegrepet ofte knyttet til en hermeneutisk tradisjon, og dermed orientert mot helheten. Likevel kan danningsbegrepets hovedstrømninger skilles ut og forklares som deler av en helhet, så lenge helheten blir ivaretatt som det viktigste. Denne spenningen mellom helheten og delen kommer jeg tilbake til flere ganger i løpet av oppgaven.

Midgley antyder at det også er en sammenheng mellom hvordan man forstår sammenhengen mellom helheten og delen, og ens politiske identitet. Hun mener den naturalistiske, reduksjonistiske tradisjonen fører med seg en forståelse av individet som løsrevne, isolerte enheter, kun knyttet sammen gjennom sosiale og formelle kontrakter. For henne representerer en kollektivistisk, holistisk forståelse av samfunnet en nærmere og riktigere forståelse av hvordan mennesket lever. Denne tanken kommer jeg også tilbake til i løpet av oppgaven.

### 3.2. Hvorfor naturalisme og holisme?

Den mest åpenbare koblingen mellom dannelsbegrepet og naturalisme ligger i ordet *natur*, særlig i den forstand Kant bruker ordet når han diskuterer danningen som realisering av menneskets evne til frihet: Det er vår *natur* å være fri, slik det også er vår *natur* å være tilbøyelig til å ikke ta ansvaret for denne friheten. I denne avhandlingen er ambisjonen min slett ikke å si mye om hva den menneskelige natur *er*. Det tror jeg ikke det finnes noen god forklaring på, rett og slett fordi en slik forklaring vil måtte være reduktiv av natur og dermed ikke kunne fange alle aspektene av virkeligheten. Som Midgley, antar jeg at reduktive forklaringer aldri kan dekke hele fenomenet, fordi den menneskelige erfaring ikke kan fanges fullstendig med ord (Midgley 2001). Og siden ethvert fenomen vil *oppleves* på en eller annen måte, vil det alltid være aspekter ved fenomenet som ikke kan forklares ut fra en reduktiv tilnærming. Videre vil Richard Rortys teori om undersøkelse benekte at det går an å kjenne virkelighetens essens, eller tingenes natur, i det hele tatt. Rortys begrunnelse er at vi kun kan forholde oss til den kulturelle konteksten vi lever i, og vi har ingen mulighet til å gå utenfor denne for å kontrollere hvordan virkeligheten *egentlig* er. Alt virkeligheten – også fenomenet *menneskenaturen* – er for oss, er det vi oppfatter og formulerer den som. Dette kommer jeg tilbake til i kapittel 6.1.

Selv om jeg antar at den menneskelige natur ikke kan forklares fullt ut, godtar jeg det fokuset dannelsbegrepet har på at mennesket er et moralsk, reflekterende vesen. Hans-Georg Gadamer skriver at det var Johann Gottfried von Herder (1744-1803) som la grunnlaget for dannelsbegrepet slik vi kjenner det i dag, med et fokus på at danning er en prosess i retning av *humanitet*, i motsetning til en prosess i retning av bare *kultur* (Gadamer 2010). Gadamer siterer Wilhelm von Humboldt på at humanitet i denne sammenhengen innebærer (i tillegg til andre ting) en streben mot det moralsk gode:

”når vi i vårt språk sier ’dannelse’, mener vi samtidig noe høyere og mer inderlig, nemlig den sansen som strømmer harmonisk fra

erkjennelsen og følelsen av hele den åndelige og moralske streben over på fornemmelsen og karakteren” (Gadamer 2010: 35-36)<sup>3</sup>.

Danning er med andre ord en sans som oppstår gjennom åndelig og moralsk aktivitet, i kombinasjon med en sensitivitet for ens egen evne til erkjennelse. Alle disse aktivitetene fordrer at mennesket reflekterer over sin egen funksjon og posisjon i samfunnet og historien forøvrig.

En annen direkte kobling mellom dannelsesbegrepet og tanken om den menneskelige natur, finner vi hos G.W.F. Hegel (1770–1831) som setter opp et skille mellom ”den første” og ”den andre” natur. Den første natur er den amoralske, ikke-reflekterte oppførselen, som gir seg utslag i trass og uregjerlig oppførsel. ”Den første natur” må tuktes for å gi rom for ”den andre natur”, som betegner en dannet, objektiverende holdning til verden og seg selv (Løvlie 2003: 350). Dersom vi skal ta begrepsbruken på alvor her, kan det se ut som om skillet mellom ”den første” og ”den andre” natur ikke bare betegner to former for selvoppfattelse og adferd, men også som to måter å være menneske på, der ”den andre natur” er den foretrukne. Dette kan igjen leses som at det er *bedre* å undertrykke ”den første natur”, den dyriske, ikke-objektiverende adferden, enn å undertrykke den menneskelige, dannede adferden.

Midgley, denne avhandlingens representant for det naturalistisk-holistiske filosofiske synet, mener dette ikke er et enestående eksempel på at *menneskelighet* blir presentert som noe kvalitativt bedre enn *dyriskhet*. Historisk sett er det mange eksempler på at dyr blir presentert som grunnleggende uregjerlige og fiendtlige, gjerne uten basis i virkeligheten, skriver hun. Et klassisk eksempel er ulven, som i tradisjonelle fortellinger blir konstruert slik gjeteren ser den – som en kald og effektiv morder. Etologisk forskning<sup>4</sup> tyder imidlertid på at ulven både har et nokså komplekst sosialt liv, at den er svært omsorgsfull mot sine egne, at den er renslig og at den ikke dreper mer enn den trenger for å overleve. Med andre ord har ulvens rolle blitt rendyrket som en representant for det onde i mennesket. På samme måte konnoterer ord som

---

<sup>3</sup> Referansen i Gadamer, 2010 er ”Wilhelm von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, bd. VII, I, s. 30.

<sup>4</sup> Etologi er forskning på dyreadferd.

*bestialsk* og *dyrisk* umoralske handlinger, selv om det i den kristne tradisjonen er vanligere å se på dyr som ikke-moralske vesener. Dermed burde dyrene, ulven inkludert, representere *amoral* fremfor *umoral* – men behovet for en symbolsk representant for menneskets skyggesider kan ha vært for sterkt til å motstå (Midgley 2002b).

Å koble naturalistiske erkjennelser til dannelsesbegrepet er også noe vi finner igjen i nyere danningsteorier. Lars Løvlie skriver i *Teknokulturell danning* (2003) at vitenskapelige fremskritt innen biologi og genetikk har gjort det nærmest til en nødvendighet å akseptere at det er en kontinuitet mellom alle livsformer vi kjenner til, og mennesket er ikke noe unntak fra dette. Det er rett og slett blitt vanskeligere å skille mennesket fra andre dyr, annet enn ved å peke på visse egenskaper som finnes hos oss og ikke hos dem. Og dét gir heller ikke alltid entydige svar – for hva er egentlig en ”egenskap”, og hvordan skal den defineres og identifiseres? Hvordan kan vi forsikre oss om at den ikke eksisterer i andre dyr?

Dannelsesbegrepets tradisjon for å skille mellom dyriskhet og menneskelighet synes ikke lenger å være hensiktsmessig, selv ikke som et retorisk virkemiddel (Løvlie 2003). Et moderne dannelsesbegrep bør derfor, etter mitt syn, inneholde en forståelse for menneskets biologiske opphav og slektskap.

Å forske på menneskelig aktivitet fra en naturalistisk synsvinkel, kan være svært nyttig fordi dette lar oss objektivere oss selv på en måte som ellers blir vanskelig. Midgley argumenterer for at forskjellige forskningsspørsmål krever forskjellige konsepter, metoder og teorier. Et eksempel på det er at vi kan lære mye av å forske på oss selv med de samme verktøyene vi bruker til å forske på andre dyr, blant annet fordi det er slike verktøy som kan gi svar når andre tilnærminger ikke strekker til.

I *Beast and man* (Midgley 2002b) gir Midgley oss et eksempel på dette, og tar utgangspunkt i at det finnes hovedsakelig to retninger i diskusjonen omkring den menneskelige natur. Den ene retningen presenterer menneskelig adferd som hovedsakelig et produkt av instinkter og ubevisste funksjoner. Den andre retningen kan kalles *tabula rasa*-retningen, og forklarer menneskelig adferd som et produkt av kultur og fullstendig fritt for instinkter. Uten instinkter



kan det ikke finnes noen menneskenatur. Midgleys bok ble først publisert i 1979, og hun skriver i forordet til 2002-utgaven at det er mulig frontene mellom disse to retningene er blitt mindre tydelige nå enn de var da – men for eksempelets skyld aksepterer jeg Midgleys todeling. Midgley argumenterer videre for at alle fakta er verdiladde, fordi det er forskningsspørsmålet og det vitenskapsteoretiske, konseptuelle, grunnlaget som avgjør hvilke deler av verden som kan fremstå som fakta, og hvilke deler som ikke kan det. Dermed, mener Midgley, må vi også erkjenne at forskjellige problemer krever forskjellige konsepter. Det gjør at det finnes en rekke spørsmål om den menneskelige natur som vi ikke kan løse uten å benytte oss av metoder som vi anser for å være gode nok når vi forsker på andre dyrearter enn oss selv. Midgley påstår dette på bakgrunn av et tankeeksperiment.

Tankeeksperimentet handler om ”Paul”, som kjøper et hus med en kjempestor tomt, selv om han knapt har råd til det, fremfor å kjøpe en billigere bolig. Midgley mener det er mange teorier om menneskelig adferd som ikke kan forklare en slik situasjon. Økonomiske teorier vil kunne forklare at han kjøpte den boligen fordi han ønsker å dyrke grønnsaker som han tenker å selge med fortjeneste eller spise selv, eller fordi han planlegger å selge huset igjen med fortjeneste. Kanskje han vurderer det slik at et hus med stor tomt er en god garanti mot inflasjon. Men disse teoriene, skriver Midgley, kan ikke forklare et slikt kjøp uten at vi samtidig tar hensyn til Pauls *motiver*, og hun definerer dette som ”not just his private states of mind, but patterns in his life, many of which are directly observable to other people” (Midgley 2002b: 6). Det er ifølge Midgley ikke mulig å vite *hva* han gjør før vi vet *hvorfor* han gjør det.

I tankeeksperimentet får vi lov til å spørre Paul om hvorfor han har kjøpt akkurat det huset, og svaret er at han gjorde det fordi han vil verne om sitt privatliv. Han hater at fremmede kan se på hva han holder på med. Så lenge dette stemmer med motivene hans – altså hvordan vi også oppfatter ham, hans livsmønster og hans vaner – vil vi tro ham på hans ord. Men å tro ham er ikke nok. Vi ønsker å forstå motivet hans, både i konteksten som er Pauls liv, og konteksten som er menneskets liv, skriver Midgley.

Marxistisk teori, som forklarer pengebruk som en måte å vise klassetilhørighet på, blir avvist av Midgley fordi det bare fører til et nytt spørsmål: "why display *that*?" (Midgley 2002b: 7). Det er ikke slik at det er direkte feil å forklare pengebruk som statussymbol, men det gir oss egentlig ikke noe svar, skriver Midgley, bare en rekke nye spørsmål. Hvorfor velger Paul å bruke pengene på et stort hus fremfor å legge dem i en haug på gaten, sette fyr på dem og kaste seg selv på bålet, spør Midgley.

Har Paul kjøpt huset fordi han imiterer adferden til andre velstående mennesker, eller fordi han følger samfunnets krav til konformitet? I så fall kan vi ikke undersøke Pauls motiv for å finne frem til hvilket motiv som kan få folk til å kjøpe en så dyr bolig, men vi må gå til motivet til de som har generert denne konformiteten. Pauls motiv er i så tilfelle bare en tankeløs imitasjon, og dét gir oss ingen svar. Derfor må vi prøve å finne frem til det motivet som opprinnelig ligger til grunn, og det må finnes i *noen*. For det er ikke samfunnet selv som skaper konformiteten, hevder Midgley, fordi "[n]ot everybody can always be at the receiving end of culture" (Midgley 2002b: 9). Konformiteten må ha et startpunkt, og ønsket om å kjøpe hus med stor tomt likeså.

Midgley mener at vi må regne med at Paul vet hva han holder på med, i den grad at han vet hvilken motivasjon som driver ham til å kjøpe akkurat det huset, fremfor et annet. Paul vet at det ikke er klassetilhørigheten eller samfunnets påvirkningskraft som er motivasjonen hans, og disse to kan i mange tilfeller representere motstemmer til et slikt kjøp. Det kan hende at selv Paul er forundret over hvor sterk hans motivasjon til å kjøpe det huset er, med tanke på at det ikke er en vurdering som er knyttet til hans verdisystem. I så fall mener Midgley det kan sies at Paul faktisk *ikke* helt vet hva han holder på med, fordi han ikke selv kan forstå hvor motivasjonen kommer fra. Denne følelsen har vi alle i blant, minner Midgley oss på, og det er derfor viktig for oss å forsøke å forstå bedre opphavet til motivasjonene våre.

Forklaringen på Pauls aversjon mot å bli observert, mener Midgley, er den samme som for mange andre dyrearter: ingen liker å bli stirret på, fordi det ofte oppfattes som en trussel på livet. Spedbarn kan reagere med strigråt på tanter som tankeløst fester blikket på barnet, og

hunder kan stirres i senk. Disse eksemplene kan vanskelig forklares ut fra kun kultur, hevder Midgley – det må ligge *noen* instinkter bak, og vi må ikke være redde for å bruke de samme metodene som vi bruker for å lære om dyrs adferd, på mennesker, for å kartlegge våre naturgitte egenskaper (Midgley 2002b). Moderne evolusjonpsykologi støtter også opp under denne tankegangen, og det er vanlig å gå ut fra at evolusjonens seleksjonspress har ført til en modularisering av hjernen, på den måten at én del av menneskelig adferd er innfelt som en egen ”krets” i hjernen. Bakgrunnen for denne antakelsen er at adaptasjon foregår som et resultat av overlevelsesevnen i evolusjonært tidsperspektiv, og at dette dermed har ført til en internalisering på organnivå (Cosmides & Tooby 1997). Med andre ord mener noen evolusjonpsykologer at våre hjerner har et språkorgan (Pinker 1994), at vi har et organ for å si ut øyne som er rettet mot oss (Baron-Cohen 1995, Pinker 1997), på samme måte som at vi har organer til å hente ut oksygen fra luften og organer til å registrere lyd. Ifølge Leda Cosmides og John Tooby er dette en tanke som kommer fra William James’ antakelse om instinkter, som er basert på at vi mennesker har en tendens til å leve på visse måter – vi liker ikke å sitte med ryggen til døra når vi er alene, vi blir forelsket og vi blir glad i barna våre – og dette skjer uten at vi er i stand til å endre på det, eller helt å forklare det (Cosmides & Tooby 1997). ”Paul” kan heller ikke helt forklare hvorfor han kjøpte akkurat det huset, og derfor kan dette kanskje sies å være det samme fenomenet. Det er noe *i oss* som legger visse føringer for hvorfor vi er slik vi er og lever slik vi gjør, og det er felles for alle, unntatt avvikerne.

Tanken om at noe kan være felles for alle *unntatt avvikerne* fanger mye av det som er tanken bak forsøket på å stille naturalisme og holisme sammen med dannelsesbegrepet. Hvordan skal man kunne definere noe som særegent menneskelig, men samtidig sette en grense mellom ”normalpopulasjon” og ”avvikere” – eller mellom ”menneskelig” og ”u-menneskelig”? Dette er imidlertid å misforstå problemet, og grunnen til misforståelsen kan være den tendensen mennesket synes å ha til å tenke essensialistisk. Med det mener jeg at det ser ut til at mennesker ser ut til å tillegge ting og personer en ”egentlig” rolle, som for eksempel det å prøve å forklare menneskets ”egentlige” væremåte, menneskets *natur* eller menneskets essensielle kvaliteter, noe som ofte har vært tema i politiske og filosofiske diskusjoner

gjennom historien. Som eksempel på tendensen vi har til å tenke essensialistisk viser Paul Bloom til en studie der barn fikk se ”a series of transformations: a porcupine surgically transformed so as to look like a cactus, a tiger stuffed into a lion suit, a real dog made to look like a toy” (Bloom 2010: 16). Barna nektet å godta at pinnsvinet var blitt til en kaktus, tigreren til en løve og hunden til en leke, og insisterte på at det *egentlig* var et pinnsvin som var *gjort om til* en kaktus. Først når eksperimentator forklarte at også det som var inni pinnsvinet, tigreren og hunden var transformert, ville barna akseptere at tingen *egentlig* var blitt til en annen (Bloom 2010: 16).

Bloom argumenterer videre for at denne formen for essensialisme forekommer, ved å vise til studier som antyder at barn forholder seg annerledes til mennesker som får en identifikator (i studien han refererer til: ”a carrot-eater”), enn til mennesker som har en annen identifikator (Bloom 2010: 17). Det kan også antydes evolusjonære grunner til at vi har en tendens til å tenke essensialistisk, blant annet fordi vi sparer mye tid ved å anta at en person som har den ene eller andre identifikatoren oppfører seg på den ene eller andre måten. Dette kan tenkes å være viktig i både jakt-, overlevelses- og sosiale sammenhenger. Bloom erkjenner at dette er en kontroversiell antagelse (Bloom 2010: 14), men i sammenheng med denne avhandlingens problemstilling er det interessant å reflektere rundt en eventuell tendens mennesket skulle ha til å tenke essensialistisk av to hovedgrunner. Den første grunnen er at jeg, med fare for å foregripe avhandlingens gang, støtter Rortys tanke om at det er problematisk å vise at mennesket kan gripe tingenes essensielle egenskaper i det hele tatt. Rorty mener vi ikke kan forvente å finne ut av tingenes egentlige karakter, noe som medfører at vi må tenke på undersøkelse som en ting vi gjør for å øke vår kunnskapsmengde, men at den kunnskapen vi har er et resultat av historiske og tradisjonelle årsaker og ikke en forståelse av hvordan verden *egentlig* er (Rorty 2006). Dette kommer jeg tilbake til i et senere kapittel. Den andre grunnen er at Gadammers dannelsesbegrep delvis fremstilles som en reise individet gjør, der det første skrittet er å ”reise ut av seg selv” og se seg selv utenfra, for så å ta med seg det nye hun har lært som et grunnlag for den neste reisen. Individet er etter denne forståelsen på konstant ”reisefot”, fordi dette er en prosess som antas å være kontinuerlig i gang gjennom hele livet. Å klassifisere verden etter tilsynelatende essensielle kvaliteter, ser Gadamer på som

fordommer. En for-dom er en dom vi allerede har gjort om verden og som setter oss i stand til å på en bedre og mer effektiv måte kunne forstå og orientere oss i samfunnet (Gadamer 2010).

Dersom Bloom har rett, og mennesket har en tendens til å intuitivt nærme seg verden på en essensialistisk måte, vil dette kunne si noe interessant om hvorfor det føles lite intuitivt å anta at verden *egentlig* kan være annerledes enn det vi oppfatter, og det kan åpne for en interessant debatt omkring dannelsesbegrepets *fordommer* og den psykologiske utrustningen menneskene har. Et mulig utfall av denne debatten (som jeg ikke kommer til å følge opp i denne avhandlingen), kan være interessante lærdommer for både danningsteoretikeren og den naturalistiske filosofen. På den annen side kan utfallet være, dersom man kommer frem til at man beskriver samme fenomen på flere måter, at forskere i begge leire må gjøre seg kjent med hverandres teorier og dermed øke sin kunnskap. For en student av faget, kan kjennskap til begge forklaringsmodellene føre til økt forståelse, fordi et fenomen som den menneskelige tolkningsevne etter mitt syn bare kan tjene på å bli beskrevet på forskjellige måter og studert fra forskjellige vinkler.

Dersom vi imidlertid aksepterer Rortys antiessensialistiske antakelse om at vi ikke kan kjenne verden slik den essensielt sett er, vil vi også måtte gå ut fra at vi aldri kan kjenne menneskets essensielle kvaliteter – enten dette skulle være tendensen til å tenke essensialistisk, å være egoistisk eller andre antakelser. Jeg støtter meg til Rorty når jeg svarer at en antiessensialistisk filosofi ikke fornekte vitenskapens nytteverdi, men gjør det nødvendig å forme vitenskapen i henhold til politiske og moralske vurderinger. Siden vi ikke kan forvente å finne frem til tingens essens, kan vi heller ikke anta at det finnes én rett metode for å få kunnskap om verden (Rorty 2006). Dette kommer jeg til å gå nærmere inn på senere i avhandlingen, spesielt i kapittel 6.1.

Godtar vi Rortys antakelse om at vi ikke kan kjenne virkeligheten slik den *egentlig* er, må vi samtidig svare på hvor kunnskapen kommer fra. Rorty fremstiller denne som en vev av kunnskap som er menneskelig konstruert og overført gjennom tradisjonen, noe som igjen former måten vi tolker verden på (Rorty 2006). Det er denne formen for holisme jeg kommer

til å fremme gjennom oppgaven, og jeg kommer til å bruke Midgleys filosofi for å støtte denne tanken. Hun skriver, etter en diskusjon av hvordan mennesker på den politiske høyrefløyen bruker Nietzsches filosofi til å argumentere for det Midgley kaller isolasjonistisk politikk:

”Nietzsche (...) well knew that his writings were full of contradictions and he saw this, on the whole, as a virtue, in tune with the paradoxical nature of the world. It would have exasperated him to find himself treated – as some today do treat him, as an authority on morals, a guiding prophet offering simple, final solutions.

In this book we have been looking at some of the thousand-and-one reasons why there can be no such simple solutions. The thing is that, as Darwin pointed out, a social animal that has imprudently let itself become aware of the clashes between its various motives is never going to find life straightforward. The work of harmonising different aims must always go on. We do right to look for simplicity and to use it when we can find it. But we can never expect it – as seventeenth-century thinkers so often did – to be the final truth” (Midgley 2010b: 138-139).

Midgleys påstand er her at vi ikke kan forvente å finne enkle løsninger på komplekse spørsmål, noe hun mener alle spørsmål om den menneskelige erfaring er. Og i og med at den menneskelige erfaring er det mennesket holder på med, må vi erkjenne at en kompleks verden krever komplekse tilnærminger, og kommer til å gi komplekse svar. En av konsekvensene av en forståelse av at det ikke finnes enkle løsninger, er at vi må erkjenne at også vitenskapen selv blir påvirket av tradisjonene som finnes i samfunnet. Det går ikke an å isolere vitenskapen som et eget logisk system, uten kontakt med samfunnet for øvrig. Vi vil alltid ha en vekselvirkning der endringer i samfunnet fører til endringer i vitenskapen og omvendt, på samme måte som at en organisme må forklares som en organisme, altså som en helhet der delene fungerer i samspill med hverandre, og ikke som et antall isolerte celler (Midgley 2002a).

Jeg mener denne holistiske tenkningen er svært interessant i en avhandling om dannelsesbegrepet, fordi den tvinger oss til å ta en gadamersk reise ut av den

kunnskapskonteksten vi kan sies å befinne oss i, se på den utenfra, og ta med oss lærdommen tilbake for å gjøre vitenskapen til noe bedre. Det er etter min mening også mye lærdom å hente om den menneskelige erfaring, om man tar i bruk både det naturalistiske og det holistiske perspektivet. Disse perspektivene blir behandlet i større detalj i løpet av de neste kapitlene.

## 4. Naturalisme

I det følgende vil jeg gjøre rede for naturalismebegrepet, og forsøke å komme frem til en brukbar tilnærming til begrepet slik jeg ser det. Jeg kommer til å bruke David Papineaus gjennomgang av begrepet, og sette denne opp mot Yvonne Raleys kritikk av det hun kaller ”ontologisk naturalisme”, som jeg deretter knytter sammen med Ståle Gundersens fremstilling av fysikalismebegrepet. Til slutt vil jeg vise hvordan Midgleys holistiske naturalisme kan bidra med en dybde til naturalistisk forskning, og sette denne opp mot Richard Dawkins’ kjente teori om *the selfish gene*, som jeg mener mangler en slik dybde.

Artikkelen om naturalisme i *Stanford Encyclopedia of Philosophy*<sup>5</sup> er skrevet av David Papineau. Han skriver at artikkelen hans ikke er et forsøk på å definere begrepet, tross i at det er en artikkel i et oppslagsverk. Artikkelen er heller ment som Papineaus egen vurdering av forskjellige varianter av naturalisme. Papineau tar her bare for seg de formene for naturalisme som er relevante for filosofisk arbeid, og forholder seg dermed ikke til naturalisme i andre sammenhenger enn dette (Papineau 2007). Papineau skiller hovedsakelig mellom to varianter av naturalistisk tankegang, som han kaller ontologisk og metodologisk naturalisme. Førstnevnte variant omfatter doktrinene der man lar vitenskapelige teorier trekke opp grensen for hva som antas å eksistere. Det som ifølge denne vurderingen antas å eksistere, utgjør det

---

<sup>5</sup> <http://plato.stanford.edu>

som kan kalles for ”natur” – og omvendt: det som ifølge vitenskapelig teori *ikke* antas å eksistere, vil følgelig antas å faktisk ikke eksistere. Ontologisk naturalisme gjør det dermed mulig å definere nokså klart hva som er naturlig og overnaturlig, og vil deretter definitivt avvise alt som defineres som overnaturlig. Den andre varianten, metodologisk naturalisme, har ingen ontologisk komponent, men refererer til naturalisme som filosofisk metode.

Jeg vil først gi en historisk presentasjon av naturalismen, hentet fra David Papineaus artikkel om naturalisme. Deretter vil jeg vurdere denne ut fra i hovedsak Midgleys filosofi, før jeg presenterer det jeg velger å kalle en antireduksjonistisk naturalisme. Det jeg fokuserer på av Midgley, er den kritikken hun retter mot forskere som ønsker å bruke reduksjon som den fremste metoden for å forklare hva mennesket er og hvorfor det er på den måten det er. I den sammenhengen trekker jeg frem diskusjonen mellom Midgley og biologen Richard Dawkins, som blir ansett for å være en av de mest innflytelsesrike biologene i vår tid (Grafen & Ridley 2006). Midgleys kritikk går i hovedsak ut på at Dawkins’ definisjoner er uklare og at de bereder grunnen for en egoistisk samfunnspolitikk. Mer generelt mener hun at ontologisk naturalisme ikke kan fungere, fordi vi ikke har noen grunn til å gi naturvitenskapelige metoder og erkjennelser forrang når det gjelder å forklare menneskenes verden.

#### **4.1. Naturalismens historie - et kort omriss**

Ontologisk naturalisme omfatter de doktriner som sier at ting som skjer innenfor den spatiotemporale verden, nødvendigvis må ha årsaker som også ligger innenfor den spatiotemporale verden, oppsummerer Papineau (2007). Dette innebærer en avvisning av platonske idéverdener, av guddommelig inngripen og andre former for kausal påvirkning som kommer fra et sted utenfra den spatiotemporale verden. Hva som teller som den



spatiotemporale verden er som regel definert av samtidens naturvitenskap (særlig fysikken), og dette har endret seg gjennom vitenskapshistorien.

Papineau mener det er vanskelig å se *a priori* grunner til at forklaringer av kausale påvirkninger krever naturalistiske begrensninger. Han mener det ikke er inkohærent å påstå at ”overnaturlige” hendelser kan ha ”naturlige” konsekvenser, noe som vises i utallige tradisjonelle, religiøse fortellinger fra alle verdenshjørner. Det kan imidlertid være *a posteriori* begrunnelser for å avvise at ikke-naturlige ting kan påvirke ting i naturen, skriver Papineau. Disse begrunnelsene er basert på moderne vitenskapsteori, som setter klare begrensninger for hvilke typer entiteter som kan ha fysiske effekter. Historisk sett er det fysikken som har satt grensene for hva som kunne aksepteres som kausale påvirkningskilder. Dette har medført en varierende grad av stringens i de ontologisk-naturalistiske filosofiene, i takt med hvor åpne eller lukkede de samtidige vitenskapelige teoriene har vært. På 1700-tallet dikterte den mekanistiske fysikken bare noen få mulige kilder til kausal påvirkning, mens tidlig newtonsk fysikk var mer liberal og tillot nærmest hva det skulle være av mulige kilder til fysiske effekter. Siden da har antagelsen om konservering av energi, i midten av det nittende århundre og videre forskning i det tjuende århundre, ført til en videre innsnevring av mulige kilder til fysiske effekter, skriver Papineau.

Denne antagelsen om konservering av kinetisk og potensiell energi, ble akseptert som grunnleggende fysiske prinsipper omkring midten av det tjuende århundre. Dette var i seg selv ikke noen hindring for at ikke-materielle, mentale krefter kunne påvirke materielle ting, men teorien om konservering av energi krever at slike ikke-materielle krefter må underlegges strengt deterministiske lover. Grunnen er at dersom mentale eller vitale krefter oppstår spontant, vil konseptet om konservering av energi falle bort, fordi det ikke vil finnes begrensninger som hindrer at energien øker. Og teorien om konservering av energi sier nettopp at energien er konstant.

I løpet av det tjuende århundre ble den vitenskapelige oppfatningen enda mer restriktiv med tanke på hva som kunne tenkes å ha effekter på den materielle verden. På denne tiden ble det

avvist at vitale og mentale krefter var unike entiteter, på bakgrunn av nyvinninger i fysiologisk, særlig nevrologisk, forskning. Forskere mente å kunne vise at menneskelige handlinger hadde sitt kausale opphav i nevrologiske og dermed fysiske prosesser. Dermed ville det ikke trengtes andre typer kausale forklaringer enn de som allerede fantes i den fysiske verden, noe som igjen la grunnen for en utbredt filosofisk aksept av *fysikalismen*. Dette er en doktrine som sier at alle fysiske effekter kan forklares med grunnleggende fysiske årsaker. Fysiske årsaker forstås her som at fenomenet har opphav i, og oppfører seg i henhold til, et sett fundamentale krefter – for eksempel svake og sterke atomkrefter, elektromagnetisme og gravitasjon.

Den historiske utviklingen kan dermed sies å ha vært som følger: I løpet av det attende århundre, da newtonsk fysikk var på sitt mest innflytelsesrike, var det ingenting i vitenskapen som avviste at fysiske effekter kunne ha ikke-fysiske årsaker. Dette gjorde at den filosofiske ”standardposisjonen”, ifølge Papineau, var en non-naturalistisk, interaktiv pluralisme, der ikke-fysiske påvirkninger kunne ha fysiske effekter, som sinnets eller sjelens (ikke-fysiske) påvirkning på legemet. Heller ikke energikonserveringsloven, som ble formulert i det nittende århundre, avviste at unike ikke-fysiske krefter kan virke inn på den fysiske verden, men eventuelle ikke-fysiske krefter ble fortsatt ansett for å måtte følge de fysiske lovene. Energikonserveringsloven dikterer at et lukket system ikke kan få eller miste energi, og dersom ikke-fysiske krefter, som mentale eller vitale krefter, skulle kunne oppstå spontant ville energikonserveringsloven være meningsløs. Rundt midten av det tjuende århundre var en rekke vitenskapelige funn, særlig med tanke på hjernens funksjon, som støttet antakelsen om at kun ting med fysiske egenskaper kunne påvirke andre ting med fysiske egenskaper, noe det etter hvert også ble bred filosofisk enighet om. Unike, ikke-fysiske ting kunne ut fra vitenskapen ikke anses for å ha en kausal effekt på fysiske ting, og denne særlig sterke ontologisk-naturalistiske doktrinen fikk navnet fysikalisme, skriver Papineau (2007).

## 4.2. Ontologisk naturalisme

I et ontologisk-naturalistisk verdensbilde ser det dermed ut til at det er vitenskapelige fremskritt som definerer grensene for hva som har en kausal effekt på ting i den spatiotemporale verden, og dermed i praksis også avgjør hva det er som eksisterer for oss. En ontologisk naturalist kan ikke forholde seg til ting som ikke kan ha effekt på ting i verden, og ut fra dette har vi ingen mulighet til å anta deres eksistens. I denne tolkningen ligger ontologisk naturalisme svært tett *fysikalismen*. Daniel Stoljar (2009) definerer dette som antagelsen om at alle ting i bunn og grunn er fysiske fenomener – også ting som ikke umiddelbart fremstår som det, eksempelvis sosiale eller kulturelle fenomener. For fysikalistene er også disse tingene dypest sett fysiske fenomener (Stoljar 2009).

Konsekvensen av å tenke slik, slik jeg tolker Midgley (spes. 2001), er at en slik holdning til viten begrenser oss til det forklarende perspektivet, der den menneskelige erfaringen kun ses på fra et tredjepersonsperspektiv. Problemet er ikke fysikalismen selv, i forståelsen som er nevnt her, og heller ikke det at fysikalismen kan implisere en reduktiv tilnærming til kunnskap slik vi skal se Hellman og Thompson argumentere for. Problemet er at fysikalisme prioriterer én abstrakt og teoretisk forklaring på et konkret, dagligdags og komplekst problem (slik Midgley mener alle problemer egentlig er). Dette kan frarøve oss muligheten til å se verden fra flere vinkler. Å forklare mennesket med fysikkens abstrakte, de-emosjonaliserte termer gir ikke rom for å forstå de aspektene av menneskelig erfaring som ikke kan fremstilles slik. Det er ut fra denne tanken jeg forsøker å finne frem til en naturalisme som er ikke-reduksjonistisk på denne måten.

Her er det rom for å diskutere nøyaktig hva ”fysiske fenomener” innebærer, men i denne sammenhengen er det tilstrekkelig for argumentet å anta at fysiske fenomener er det som tradisjonelt sett blir beskrevet av fysikken gjennom lover og teorier, og det som slår oss som åpenbart fysiske fenomener.

Geoffrey Hellman og Frank Wilson Thompson skriver i 1975 at det å definere fysikalisme som antagelsen om at alle ting i bunn og grunn er fysiske fenomener, tvinger frem et reduksjonistisk standpunkt, i den forstand at tingene må reduseres til sine bestanddeler for å komme frem til delene som kan analyseres av fysikken. Det nytter ikke å identifisere alle fenomener (inkludert sosiale og kulturelle) som ”fysiske” ved å sammenligne fenomenene med en liste over fysiske grunnsetninger (for eksempel fra en lærebok i fysikk), fordi normale, makroskopiske fenomener ikke finnes på noen slik liste – vi må ned på det mikroskopiske plan for at ting skal kunne kvalifisere som fysiske fenomener, skriver Hellmann og Thompson.

De mener imidlertid at dette ikke er noen begrensning for det de kaller ”høyereordensvitenskaper”, fordi fysikalismen først og fremst kan bidra med en regulerende funksjon, ved å fremme visse standarder. En av disse standardene er det de kaller ”exhaustiveness of ontology” – at fysikalismen kan sette grenser for hva vi kan anta at eksisterer eller ikke (Hellman & Thompson 1975). Dette tolker jeg slik at det innebærer at det er de fysiske vitenskapene som avgjør hva som kvalifiserer som ”eksisterende” eller ”ikke-eksisterende”. Ståle Gundersen lar Tim Crane og Hugh Mellor bekrefte denne tolkningen når han siterer dem på det følgende:

Bare entiteter, egenskaper, relasjoner og fakta som studeres av naturvitenskapene, eksisterer. Naturvitenskapene har derfor en ontologisk autoritet som ingen andre vitenskaper har, nemlig autoriteten til å fortelle oss hva som eksisterer (Crane og Mellor, 1990, i Gundersen 2008)

Ståle Gundersen tar utgangspunkt i at fysikalismen i store trekk bygger på tre prinsipper. Det første prinsippet er at *bare spatiotemporale størrelser eksisterer*. Det andre er om den fysiske virkelighetens kausale lukkethet – at *bare ting som kan beskrives av fysikken, kan påvirke andre ting som kan beskrives av fysikken*. Det tredje er om *supervenians*. De to første prinsippene har jeg allerede vært innom, så det er det siste, *supervenians*, som nå fortjener en forklaring: Supervenians innebærer at to ting som er nøyaktig like på mikrofysisk nivå – som

består av nøyaktig de samme elementærpartiklene, altså kvarker og elektroner og så videre – har nøyaktig de samme egenskapene. De er like på *absolutt alle måter*. Dette innebærer at om man forestiller seg to parallelle universer, vil de to (like) utgavene av en person ha de samme egenskapene, også tanker og følelser. Om dette bruker Gundersen begrepet *kvalia*, ”mentale hendelsers subjektive opplevelsesaspekter” (Gundersen 2008: 9).

Ifølge Gundersen er det slik at elementærpartiklene *realiserer* tingens egenskaper – ikke i den forstand at elementærpartiklene er egenskapenes kausale opphav, men at egenskapene nødvendigvis oppstår når elementærpartiklene antar den konfigurasjonen de har. Slik sett ligner begrepet superveniens på begrepet emergens, og Gundersen nøyer seg med å si at begrepene er beslektet og at han velger å holde seg til *superveniens*. Teorier som følger disse tre prinsippene, klassifiserer Gundersen som *minimal fysikalisme*. Prinsippet om superveniens innebærer en avvisning av at fysikalisme nødvendigvis må være reduktiv, fordi en minimal fysikalisme antar at partiklene realiserer tingen. Følgelig utgjør en samling av partiklene *noe annet* når de er en stein i skogen enn når de er meg eller deg, selv om de i bunn og grunn kanskje alle består av det samme.

En minimal fysikalisme hevder at bare spatiotemporale størrelser eksisterer, at den fysiske virkeligheten er kausalt lukket, og superveniens. Men minimal fysikalisme hevder ikke nødvendigvis at alle universets egenskaper kan *forklares* rent fysisk, bare at det må være samvariasjon mellom superveniens og egenskaper. To like personer i hvert sitt parallelle univers må dermed ha de samme *kvalia*, men en minimal fysikalist mener ikke at det er fysikken som skal kunne *forklare* disse kvalia. En reduktiv fysikalist, derimot, vil hevde at *alt* – også kvalia – kan forklares som fysiske fenomener. Gundersen illustrerer dette ved å gjengi et knippe sitater av David Armstrong: ”Bevisstheten er ikke noe annet enn hjernen”, ”Livet er et fysisk-kjemisk fenomen”, ”Alt tyder på at mennesket er et fysisk objekt med bare fysiske egenskaper” (Armstrong, 1968, i Gundersen 2008: 32).

Yvonne Raley (2005) lar, slik jeg leser det, fysikalisme være utgangspunkt for en kritikk av ontologisk naturalisme. Raley formulerer den ontologiske naturalismen som følger: ”Vår

beste tolkning av hva som eksisterer, er det vitenskapen forteller oss at eksisterer” (Raley 2005: 284) – ikke ulikt definisjonen av minimal fysikalisme, slik jeg forstår Gundersen.

Raley påstår at ontologisk naturalisme er en umulighet, og begrunner påstanden med de logiske trinnene som hun mener er nødvendige for at vitenskapen skal kunne få avgjøre hvilke ontologiske forpliktelser vi må ta. Raley antar at det første slike trinnet er å velge hvilke deler av den vitenskapelige diskurs – hvilke antagelser eller teorier – som skal aksepteres som sanne. Det andre trinnet er å sette opp retningslinjer og regulativer for disse antagelsene eller teoriene. Det tredje trinnet er å foreskrive et kriterium for ontologisk forpliktelse til resultatet av det andre trinnet, med andre ord å bestemme hvilke krav som stilles for at man skal akseptere den ene eller andre tingen som eksisterende, ut fra hva resultatet av forskningen tilsier.

Raley mener det springende punkt er det første og tredje trinnet, fordi begge disse trinnene fordrer *filosofiske* manøvrer som verken kan oppstå fra, eller legitimeres i vitenskap. Dette tvinger frem en dualisme mellom den ontologien som en ontologisk naturalisme foreskriver, og den ontologien som rammene for ontologisk naturalisme blir skapt i, nemlig filosofien – og noe slikt er umulig for en ontologisk naturalist å akseptere. Raley tar utgangspunkt i *sannhet*, og skriver at det første trinnet, å velge hvilken del av den vitenskapelige diskurs som skal antas for å være sann, ikke er en likefrem sak. Hun viser til Nancy Cartwright, som skal ha hevdet at kun fenomenologiske lover (som kan inneholde teoretiske termer, men kun de som *beskriver* fenomener) kan være sanne, mens fundamentale lover (som søker å *forklare* fenomenene ved å vise til teoriene vi har om de entitetene de teoretiske termene refererer til), *ikke* kan være sanne, skriver Raley. For Cartwright kan med andre ord ikke fysikkens fundamentale lover, som gravitasjonen, være sanne, mener Raley. Grunnen er at slike lover er formulert med utgangspunkt i at det bare er én av dem som virker på fenomenet av gangen, og dét skjer aldri i naturen.

### 4.3. Antireduksjonistisk naturalisme

Jeg støtter Raleys konklusjon om at ontologisk naturalisme er vanskelig å akseptere når det viser seg at vitenskapen ikke kan regulere seg selv, men at mennesker må gjøre det. Likevel ønsker jeg ikke å avvise det naturalistiske perspektivet fullstendig, for det mener jeg det ikke er grunnlag for å gjøre. Videre vil jeg derfor forsøke å finne frem til et naturalistisk perspektiv det er mulig å benytte selv om jeg ikke aksepterer at naturvitenskapen definerer hva som eksisterer eller ikke. På bakgrunn av dette vender jeg meg mot Midgley, som er opptatt av sammenhengen mellom vitenskap, filosofi og vårt dagligliv. For henne er tanken på at vitenskapen skal kunne få forrang når det kommer til filosofiske spørsmål, vanskelig å svelge. Hun er skeptisk til at én måte å forstå verden på, skal kunne kalles ”fundamental” – for hvordan skal vi legitimere akkurat den måten å forstå verden på?

Midgley leser John Searle og mener han har helt rett når han skriver at ”Culture is the form that biology takes” (Searle, 1995, i Midgley 2003: 193), men benekter Searles antagelse om at det er fysikken, kjemien og de andre naturvitenskapene som beskriver universets mest fundamentale egenskaper. Det å fremheve naturvitenskapene som de mest fundamentale, gjør at alle andre vitenskaper må strebe etter å forklare sine fenomener på naturvitenskapens vis, er Midgleys analyse. Hun mener videre å se at naturvitenskapens ambisjon er å forklare sine fenomener med matematikk, som er et fullstendig abstrakt system. Dette fører til at naturvitenskapens fremste mål er at alle forklaringer blir så abstrakte som mulig – og da blir det vanskelig å forklare fenomener som angår og gir mening for mennesker som lever i en konkret verden (Midgley 2003).

Midgleys budskap er ikke at fysikken eller de andre naturvitenskapene ikke skal ha noen funksjon. De fysiske vitenskapene fungerer til sitt bruk, men de kan ikke brukes til å forklare spørsmål som ikke kan stilles på en naturvitenskapelig måte. Problemet blir, ifølge Midgley, at naturvitenskapens streben etter matematikken leder oss til å ignorere mange andre nyttige

veier til kunnskap. Man ender til slutt opp på et abstraksjonsnivå som ikke lenger ligner på den verden vi lever i og som ikke kan forventes å forklare det vi opplever (Midgley 2003).

Vitenskapens funksjon skal være å hjelpe oss til å forstå oss selv og verden, og Midgley mener det ikke er problematisk å gi vitenskapen rett når den fungerer etter sine egne prinsipper og begrensninger. En av de konklusjonene Midgley mener vi rettmessig kan trekke av den tilgjengelige vitenskapelige innsikten, er at mennesker er biologiske vesener. Dette er rimelig ut fra den tilgjengelige forskningen, mener hun, fordi spørsmålet om menneskets biologiske funksjoner og slektskap er innenfor det vitenskapen faktisk kan besvare. Hun antar også at det er vår evne til kultur som både er grunnen til at vi kan forstå oss selv, og som angir hvilke måter vi kan forstå oss selv på. Vi gjør dette gjennom å skape oss myter (Midgley 2002b).

Mens det er vanlig å tenke på myter som misforståtte måter å forklare virkeligheten på, er det ikke det Midgley mener. Hun definerer myter slik:

”They are imaginative patterns, networks of powerful symbols that suggest particular ways of interpreting the world. They shape its meaning” (Midgley 2004: 1).

I vår tid er det teknologien som i stor grad former våre tankemåter, og en myte som er særlig sterk er myten om at verden kan forklares som om den var en maskin. Denne myten oppstod i det syttende århundre, og er opphavet til at vi i mange tilfeller ønsker å forklare verden som om den var et urverk. Den underliggende tesen er da at verden er satt sammen på et slikt vis at vi selv kunne laget noe lignende, og revidert det om vi hadde behov for det. Det er denne tanken, skriver Midgley, som er opphavet til talemåter som ”genteknologi” og ”livets byggesteiner”. Denne tanken blir forsterket av resonansen fra en annen 1700-tallsoppfinnelse, nemlig mikroskopet: vi kan ikke vite hva en ting *egentlig* er før vi har analysert dens minste bestanddeler.



Midgley mener å se dette i den daglige diskursen, der det er vanligere å vurdere påstander som fremstår som reduksjonistiske forklaringer som vitenskapelige, enn å se på mer helhetlige forklaringer. Det er derfor vi fortsatt bruker sosial kontrakt-metaforer når vi snakker om (stats-)borgere som "essentially separate and autonomous individuals" (Midgley 2004: 1) – og vi begrunner denne tankegangen ikke i humanisme eller i religion, men i det Midgley beskriver som en neo-darwinistisk visjon om universell konkurranse mellom separate entiteter i en splittet verden som ser ut som et maskineri. Hver liten del får en rolle som et tannhjul eller et *bit*, som fungerer sammen inne i et større maskineri. Dette tankemønsteret er ifølge Midgley også årsaken til at vi i større grad enn før leter etter biokjemiske løsninger på psykologiske problemer, og løsningen blir å gi befolkningen mer og bedre Prozac, heller enn å spørre pasientene om hvorfor de er ulykkelige. Vi prøver å reparere den delen av maskinen som har gått i stykker, skriver Midgley. Og den eneste større konteksten som kan passe sammen med denne atomistiske tankegangen, er evolusjonen, forstått som det Midgley kaller "a cosmic projection of nineteenth-century economics, a competitive arena pervading the development, not just of life but of our thought and of the whole physical universe" (Midgley 2004: 2).

Men er denne måten å tenke på noe vi faktisk trenger å ta hensyn til? Er den ikke bare et forsøk på å forstå og kunne snakke om fenomener som er vanskelige for oss mennesker å fatte? Midgley mener dette stikker dypere enn talemåter. Hun mener denne typen metaforer endrer måten vi tenker på, fordi det er en menneskelig egenskap å lage myter. Det er slik vi strukturerer verden for i det hele tatt å kunne forstå den. Helt klare eksempler på dette er religiøse skapelsesmyter, som både gir oss fortellinger om universets opphav, og også verktøy for å forstå fremtiden. I den kristne skapelsesberetningen finner vi blant annet beskrivelser av hvordan verden ble til, hva menneskets rolle på jorden er, og hvordan fremtiden kommer til å arte seg (Midgley 2002b).

Om vi følger Midgleys definisjon av myter, vil også biologen og ateisten Richard Dawkins' presentasjon av hvordan han forestiller seg at universet ble formet, kunne passe inn. Han skriver at han ønsker å utvide evolusjonsteoriens virkeområde til også å gjelde stjerner,

planeter – og universer. Grunnen er at Dawkins ønsker å avvise religiøse skapelsesmyter og ”første beveger”-argumenter *a posteriori* i tillegg til *a priori*. Dawkins presenterer det antropiske prinsipp som begrunnelse: Det faktum at vi er til og har muligheten til å diskutere hvor verden kommer fra, er kontingent. Vi kunne ikke diskutert verden om vi ikke eksisterte, sier han. Dette er i seg selv ikke noe argument for at det er en større årsak eller mening bak at menneskene eksisterer – det er bare en konsekvens av andre, ikke-nødvendige effekter. Dawkins vil ikke presentere vår tilstedeværelse som ”tilfeldig”, men statistisk sannsynlig fordi tallene som er i spill, er så store – selv den minst sannsynlige hendelse vil med nødvendighet hende minst én gang når tallene nærmer seg uendelig. Men hva da med universet, som det per definisjon bare er ett av? Jo, svarer Dawkins: ”the suggestion [is] (...) that there are many universes, co-existing like bubbles of foam, in a ’multiverse’” (Dawkins 2006: 145). Siden det ikke synes mulig å foreta vitenskapelige undersøkelser av denne påstanden, fremstår dette som en *mytisk* forklaring av hvordan verden henger sammen, motivert av det Dawkins selv kunne tenkes å kalle ”the consciousness-raising effect of natural selection” (se Dawkins 2006: 114-119).

Dawkins skriver at han har ”badet” i evolusjonsteoriens prinsipp om naturlig seleksjon, og fordypet seg nok i den til at teorien har åpnet seg opp for ham og gir ham nye øyne å se verden med. Nå ønsker han å bruke sitt utvidede blikk til å forstå andre ting ut fra den samme teorien (Dawkins 2006). Problemet er, ifølge Midgley, at dette ikke kan bli noe annet enn et sirkelargument. En vitenskapelig teori er en abstrakt systematisering som er laget for å kunne forklare én del av virkeligheten, og som ikke kan ta høyde for alle mulige variasjoner som finnes av tilstander i naturen. Det er for mange variabler som kan være forskjellige fra situasjon til situasjon, til at en teori skal kunne fungere som en direkte forklaring på noe som helst. Å ekstrapolere én vitenskapelig, biologisk teori til å gjelde kosmologiske eller metafysiske fenomener, blir å trekke det for langt når teorien bare delvis kan forklare det den er laget for å forklare (Midgley 2002a).

Dessuten synes det som at en slik bruk av evolusjonsteorien ikke kan legitimeres i noe annet enn en metafysisk vurdering. Evolusjonsteorien er ikke laget for å kunne forklare kosmiske

fenomener, slik Dawkins forsøker å gjøre når han mener evolusjonsteorien kan forklare hvordan universet vårt kan huse liv. En generell lesning av Midgley tegner et bilde av henne som skeptisk til en slik ekstrapolering fordi hun mener at den er mer fristende enkel enn vi kan tillate oss å tenke at den er, og fordi hun mener den bunner i reduksjonistisk tankegang. Dette er en kombinasjon av noe som tilfredsstiller vårt ønske om enkle forklaringer, og noe som oppfyller den populære forståelsen av reduksjonistisk kunnskap som ”ekte” kunnskap. Midgley anser en slik kombinasjon som potent fordi den kan få både politiske og personlige konsekvenser. Vi blir vant til å tenke på verden som et stort sett med isolerte partikler fremfor det faktaene tyder på: at menneskenes verden – biologisk og kulturelt – er systemer der alle delene fungerer i samspill, og der helheten opphører å eksistere om den tas fra hverandre (spes. Midgley 2010b).

Et eksempel på hva som kan skje når man er uforsiktig med reduksjonistiske prinsipper, er ifølge Midgley både tittelen og det konseptuelle innholdet i Dawkins’ bok: *The Selfish Gene*. Midgley setter i sin artikkel ”Gene Juggling” (1979) fingeren på de problemene som kan oppstå når man ikke bryr seg om helheten: For det første kan ikke gener opptre egoistisk, fordi egoisme er noe et *selv* fremviser, og det finnes ingen *selv* i DNA. For det andre kan ikke gener opptre som isolerte, taktisk planleggende entiteter, fordi de i sin natur opptrer i samspill med svært mange faktorer, som andre gener og miljøpåvirkninger. Det er også vanskelig å definere hva et gen er uten å begå tautologier, og Dawkins betakker seg heller ikke for å gjøre nettopp det. Han definerer genet som ”any portion of chromosomal material which potentially lasts for enough generations to serve as a unit of natural selection” (Dawkins, 1976, i Midgley 1979: 451). På den måten *kan ikke* Dawkins ta feil, fordi dette er et sirkulært utsagn så lenge naturlig seleksjon virker på arvestoffet.

Naturlig seleksjons minste enhet er i Dawkins’ versjon *den delen av kromosomet som overlever lenge nok til å la seg påvirke av naturlig seleksjon*. Ut fra en fysisk tankegang, som det er rimelig å anta at Dawkins bekjenner seg til (spes. Dawkins 2006), vil et slikt utsagn bli ansett for å være meningsløst (Midgley 1979). Dette er fordi begrepet *gen* i utgangspunktet blir brukt om en rekke forskjellige deler av kromosomet, avhengig av om det er mutasjoner,

funksjoner eller rekombinasjoner det er snakk om (Midgley 1979). Fysisk tankegang, forstått på denne måten, trenger et *atom* – en udelelig minste partikkel – fordi fysikken arbeider med objekter (Midgley 2004: 19). Dermed er Dawkins' definisjon ut fra fysisk tankegang helt meningsløst, fordi genet i utgangspunktet ikke er en klart avgrenset størrelse, og fordi Dawkins i tillegg definerer denne uklare størrelsen på en sirkulær måte. Midgley sammenligner dette med en tenkt lingvist som ønsker å finne språkets fundamentale enheter, men som ikke legger vekt på om denne enheten er bokstaver, ord eller setninger. Midgley stiller også et parallelt spørsmål: "what is the fundamental unit of economics?" (Midgley 1979: 451). Et slikt spørsmål har ikke bare ett enkelt svar, fordi det kommer an på motivet til den som spør. Alt fra "en mynt" til "en arbeider" til "et børsmarked" kan være gyldige svar. Det er dette som er problemet med alle forsøk på å finne en hvilken som helst minste bestanddel – svaret varierer i takt med spørsmålet. Ett spørsmål kan gi ett svar, men det samme spørsmålet stilt på en annen måte, kan gi et annet svar. Og om vi ikke er bevisste på hvilket motiv vi stiller spørsmålet med, kan vi ende opp med et svar som ikke hjelper oss til å skape et bedre samfunn (Midgley 1979).

Det er også selvmotsigende å kalle noe som helst "a unit of natural selection", skriver Midgley, fordi naturlig seleksjon ikke består av enheter, men fungerer som et filter som enheter blir silt gjennom. En mer tilfredsstillende formulering ville kunne vært "en enhet av arvestoffet som blir påvirket av naturlig seleksjon" – men også denne formuleringen er ufullstendig, fordi den ignorerer et annet biologisk fenomen, nemlig seksuell seleksjon, som også fungerer på arvestoffet. Hva er egentlig naturlig og seksuell seleksjon?

Dawkins forklarer naturlig og seksuell seleksjon ved å ta utgangspunkt i at vi må ta ting fra hverandre til vi finner de minste bestanddelene før vi kan vite noe om et fenomen. I levende organismer er det *genene* som er den minste enheten, skriver han, og disse oppfører seg i henhold til reglene som naturlig og seksuell seleksjon representerer. Genene endrer seg fra generasjon til generasjon ut fra statistisk sannsynlige mutasjoner, og naturlig og seksuell seleksjon avgjør hvilke mutasjoner som blir overført til den neste generasjonen. Dette foregår slik at en endring i genmaterialet fra en generasjon til en annen, vil gi organismen et bedre

eller dårligere utgangspunkt for å overleve, og dermed for å forplante seg. Jo bedre individet er tilpasset miljøet, jo større sjanse har individet til å overleve og å få barn, og omvendt. Dette kalles naturlig seleksjon.

Seksuell seleksjon, på den annen side, går ut på at de individene som overlever til forplantningsdyktig alder, er attraktive for det annet kjønn i varierende grad. Denne formen for attraktivitet innebærer å vise styrke utover evnen til å overleve, og blir ofte forklart ved å vise til påfuglhannens fjær. Påfuglhannen har en fantastisk fjærprakt på bakkroppen, som ikke synes å ha noen annen funksjon enn å være til pynt. Påfuglhunnen blir imponert av stor og prangende fjærprakt, og de hannene med størst prakt ser ut til å pare seg oftere enn andre hanner. Dette kalles seksuell seleksjon. Til sammen utgjør naturlig og seksuell seleksjon et filter som gradvis, over svært lang tid, gjør at kun de egenskapene som gjør at organismen får en bedre evne til å overleve og forplante seg blir bevart. De egenskapene som gjør organismen mindre leve- og forplantningsdyktig, blir fjernet, enten gjennom at organismen dør eller at organismens manglende seksuelle attraksjon gjør at den får færre avkom enn andre. Dermed blir, på sikt, disse egenskapene luket ut (Dawkins 2009).

Denne forklaringen er det i prinsippet ikke noe i veien med, mener Midgley, men den er ikke fullstendig, mener hun. Det finnes både logiske og politiske utfordringer knyttet til en slik forklaring. For det første er naturlig og seksuell seleksjon *filter* for arvestoffet, siden de fungerer slik at de luker ut de genene og organismene som ikke er leve- og forplantningsdyktige. Et filter kan aldri være opphav til det som kommer gjennom det, skriver Midgley. Kaffefiltre skiller grut fra kaffe, men er ikke kaffens opphav. Opphavet må snarere være en slags biologisk, organiserende funksjon inne i oss, fordi det resulterende fenomenet – oss og biosfæren rundt oss – er så kompleks at det er vanskelig å tenke seg at kun prøving og feiling noen sinne ville ført til noe slikt (Midgley 2010b: 7). Det er viktig å presisere at Midgley ikke på noe sted i sin litteratur legger frem en teistisk-kreasjonistisk forklaring på denne kompleksiteten, men er mer opptatt av å peke på at vitenskapelige teorier konstant må revideres, etter hvert som nye data blir avdekket. Det er i den sammenhengen hun skriver varmt om Jerry Fodor og Massimo Piattelli-Palmarinis bok *What Darwin Got Wrong*, som har

et budskap om at naturlig og seksuell seleksjon ikke kan være *opphavet* til biosfærens kompleksitet (Midgley 2010a).

Også Fodor og Piattelli-Palmarini presiserer at de ikke ønsker å fremme noe kreasjonistisk argument, men reagerer på at man ofte blir konfrontert med utsagn som det følgende: "You must choose between faith in God and faith in Darwin; and if you want to be a secular humanist, you'd better choose the latter" (Fodor & Piattelli-Palmarini 2011: xv). I denne oppgaven er ikke målet å argumentere for sekulær humanisme, men det er interessant at også denne gruppen ser ut til å måtte forholde seg til et sosialt press om å velge mellom gitte sett med overbevisninger. Kjennskap til vitenskapshistorien gir klare indikasjoner på at den vitenskapelige kunnskapen vi til enhver tid innehar, er midlertidig og kan skiftes ut eller revideres når som helst. Eksempler på en slik utvikling finner vi blant annet i Papineaus gjennomgang på side 23ff i denne oppgaven. Derfor er det risikabelt å forplikte seg til én form for vitenskapelig kunnskap, helt enkelt fordi vitenskapelig kunnskap kan sies å være et kulturelt system, og fordi alle kulturelle systemer ser ut til å være i konstant endring.

#### **4.4. Oppsummering**

Det fremstår for meg som absolutt nødvendig at vitenskapelig undersøkelse som er basert på naturalistisk filosofi vil måtte balanseres mot erkjennelsen av at helheten – den kulturelle tradisjonen vitenskapen befinner seg i – både blir påvirket av delen – undersøkelsen eller teorien – og påvirker vår måte å undersøke verden på. En naturalistisk forståelse av verden vil slik jeg oppfatter det kunne bidra med svært mye interessant kunnskap, fordi den tvinger oss til å anta det objektiviserende tredjepersonsperspektivet. Et slikt blikk på mennesket vil gi oss en annen måte å forstå verden på enn det kun det subjektive førstepersonsperspektivet vil kunne gi oss, fordi det ikke synes å være intuitivt. Paul Bloom skriver: "You need to be

socialized to think about socialization” fordi psykologisk forskning antyder at evnen til å akseptere kulturelle forklaringer for hvorfor verden er slik den er, oppstår på et relativt sent tidspunkt i barndommen (Bloom 2010: 17). Og så lenge vi anerkjenner at undersøkelsen er en kulturell handling på linje med enhver annen handling, vil vi også måtte anta en ærbødig rolle som forskere. Dette gjelder ikke bare med tanke på hvor sikker den kunnskapen vi faktisk oppnår, er, men også fordi hvilke vitenskapelige undersøkelser vi velger å gjøre, og hvilke funn vi forventer å få, vil kunne ha store moralske konsekvenser for samfunnet forøvrig. Det er på bakgrunn av dette jeg ønsker å sette naturalismen i sammenheng med holismen.

## 5. Holisme

Holisme kan defineres som en doktrine som sier at det er helheten som bør være undersøkelsens fokus, fordi helheten i visse tilfeller utgjør mer enn bare summen av delene. I sammenheng med denne avhandlingens problemstilling er dette relevant fordi danningsbegrepet blir vanskelig å sette sammen med kun et naturalistisk perspektiv. Som vi har sett, er naturalismen ofte knyttet til en reduktiv metode der man forsøker å finne ut hva tingen er bygget opp av, fremfor å finne ut av hva tingen – helheten – *utgjør*. I en diskusjon av danningsbegrepet er det nødvendig å forholde seg både til det partikulære og det allmenne, med andre ord delen og helheten, noe jeg kommer tilbake til i kapittel 6.2, og det er derfor interessant å knytte naturalisme- og danningsbegrepet opp mot holismebegrepet.

I sin presentasjon av holismebegrepet spør Brian Fay ”Does our culture or society make us what we are?” (Fay 1996: 50). Han forklarer deretter holisme som påstanden om at det er samfunnet som gjør individet til det hun er, i motsetning til at det er individet som former samfunnet. Fay minner oss så om at selv noe så enkelt og grunnleggende som *språket* er i stadig endring, noe som ikke ville vært mulig om individene aldri vurderte hvilke ord, uttaler

og talemåter som var hensiktsmessige i sitt lokalsamfunn. Dersom det var samfunnet som hadde siste ord, ville språket vært i en konstant stabil situasjon (Fay 1996). Denne innvendingen er Midgley helt enig i, og sier (som vi har sett) at "[n]ot everybody can always be at the receiving end of culture" (Midgley 2002b: 9). Det kan ikke være konformitet hele veien, fordi dersom ingen hadde tatt initiativ til å gjøre noe på den ene eller andre måten, ville det heller ikke vært noe å være konform i forhold til. Hun mener med andre ord det er en vekselvirkning mellom samfunnet og individet.

Denne presentasjonen av holismebegrepet forsøker jeg å gjøre gjennom å knytte sammen forskjellige perspektiver. For det første vil jeg vise hvordan Midgley forklarer den ubrytelige sammenhengen mellom individet og samfunnet, gjennom en gjensidig påvirkning der individet konstant er med på å bidra til det felleskulturelle innholdet – samfunnets myter og symbolske fortellinger – som igjen er med på å virke på individet. For det andre diskuterer jeg antakelsen om at det går an å ha et generalisert *selv* som forskningsobjekt. Tanken her er at det *er* mulig å forske på seg selv, men det er ikke nødvendigvis mulig eller ønskelig å gi slipp på førstepersonsperspektivet. For det tredje presenterer jeg en vitenskapelig fremstilling av noe som ser ut til å være en nevrologisk kobling mellom individet og hennes sosiale omverden. Denne vitenskapelige fremstillingen er satt inn i en fenomenologisk ramme, noe som på en svært interessant måte knytter førstepersonsperspektivet – hvordan fenomenet *oppleves* – sammen med tredjepersonsperspektivet – hvordan fenomenet ser ut til å fungere på et nevrologisk nivå. I sammenheng med problemstillingen er dette et forsøk på å vise hvordan holismen ikke bare kan fungere som en motvekt til naturalismebegrepet i en danningssammenheng, men også at holismebegrepet synes å være nødvendig i det hele tatt.



## 5.1. Et utvidet religionsbegrep

For bedre å forstå hvor sterkt vitenskapelige forklaringer påvirker kulturen og vår kollektive tenkning, sammenligner Midgley et snevert, scientistisk syn på kunnskap med religiøs overbevisning. Problemet med både overbevisningen om at det er vitenskapen som har alle svarene og den om at det er religionen som har dem, er at begge fornekte en mengde kunnskap om hva det er å være et menneske (Midgley 2002a). Midgley mener det er én ting som er allmenngyldig i vitenskapelig sammenheng, og det er at menneskets verden ikke kan forklares på én måte, men at vi trenger alle de måtene å forstå verden på som er tilgjengelige for oss. Blant disse finner vi vitenskapelige fremstillinger av fenomener – som for eksempel sosiologiske, fysiske eller biologiske undersøkelser – men også poesi, kunst og litteratur. Årsaken er at mennesket er mer sammensatt og komplekst enn én vitenskapelig tilnærming kan forklare, noe som gjør henne spesielt kritisk til forskere som ønsker lage vitenskapelige teorier om *alt* (Midgley 2001).

Hun mener en slik forpliktelse til én teori eller tankegang kan ha mange fellestrekk med religioner, på den måten at ikke alle religioner fordrer tro på transcendent fenomener, men gjerne viser en vei til frelse (Midgley 2002a). Eksempelvis er buddhismen i sin opprinnelige form en ikke-teistisk religion, og det finnes mange religioner som aksepterer (eller fordrer) tro på entiteter som engler, spøkelser, ånder og andre vesener som lever i eller kan gripe inn i vårt immanente liv (Boyer 2003). Slik sett er det ikke guddommer eller transcendens som er definisjonen på hva en religion er, og det må derfor være noe annet. Midgley presenterer dette problemet slik:

”Thus, in the last war, when recruits were being asked for their religion on entering the forces, one of them was heard to reply, ‘Marxist-Leninist-Dialectical-Materialist’. ‘Can’t spell it,’ said the sergeant, ‘put him down C. of E.’ (...) We know what the recruit meant. He was speaking of the faith he lived by. A faith is (...) the sense of having one’s place within a whole greater than oneself, one whose larger aims so

enclose one's own and give them point that sacrifice for it may be entirely proper." (Midgley 2002a: 16)

Denne måten å tenke *tro* på innebærer en nokså implisitt og emosjonell overbevisning. Den kan derfor vise til svært mange overbevisninger det er mulig å ha, om vi er vant til å definere disse som religioner, politikk eller noe annet. Slik jeg leser det, gir en slik definisjon av religion oss en mulighet til å forstå forskjellige overbevisninger som en ting mennesket ikke gjerne gir slipp på. Med det mener jeg ikke at vi skal tenke på politisk partitilhørighet som en religiøs overbevisning, slik vi i dagligtale kan forstå "religiøs overbevisning". Nettordbøkene Ordnett.no definerer religion slik:

"- menneskenes forhold til og dyrking av overmenneskelige vesener el. makter  
- gudsforhold, gudsdyrkelse  
- tro, hellig overbevisning"<sup>6</sup>

Religion i denne betydningen ser ut til å være et fenomen som innebærer at mennesket dyrker noe som er høyere enn seg selv, gjennom en "hellig overbevisning". Helligdom konnoterer noe ukrenkelig, noe vi ikke *bør* røkke ved, og som man dermed ikke heller bør endre.

Etter en definisjon som Midgleys vil man se på religion som noe mer overordnet, som en mer generell måte å innrette livet sitt på i henhold til forskjellige symbolske forklaringer på hvordan verden fungerer og (i mange sammenhenger) hvordan fremtiden kommer til å se ut. I artikkelen "The idea of salvation through science" diskuterer Midgley hvorfor det er vanlig å si at vi lever i "a scientific age", i motsetning til at vi skulle leve i "a musical" eller "a historical age" (Midgley 1992: 257). Hun mener grunnen er at vitenskapelig tenking gjennomsyrrer vår kollektive måte å tenke på, og at denne måten å tenke på fortrenger religiøs tenking (Midgley 1992). Dette får sin konsekvens blant annet i at kreasjonister<sup>7</sup> nå for tiden velger å kalle sine bedrifter for *creation science*, selv om det de bedriver svært sjelden

---

<sup>6</sup> ordnett.no

<sup>7</sup> kreasjonister er mennesker som mener at evolusjonsbiologer og kosmologer tar feil, og at verden ble skapt på guddommelig vis, ofte på et definert tidspunkt i fortiden

egentlig kan kalles *science* fordi de ikke følger generelt aksepterte retningslinjer for vitenskapelig forskning (Midgley 2002a: 14). Dette illustrerer at vitenskap er noe vi i vår tid setter mye lit til og gjerne ønsker å legitimere påstander med.

Midgley presenterer marxisme og evolusjonisme som ”the two great secular faiths of our day”, på bakgrunn av at de har ”large-scale, ambitious systems of thought, designed to articulate, defend and justify their ideas – in short, ideologies” (Midgley 2002a: 17). Når marxisme og evolusjonisme utviser disse kvalitetene, er det vanskelig å skille dem fra det vi uten tvil ville kalt religioner, som Kristendommen eller Islam. Grunnen til at dette er vanskelig, er at det finnes en nokså tydelig gråsoner der det vi kaller religioner ikke skiller seg klart fra ideologier som evolusjonisme eller marxisme. Buddhismen er nevnt som et eksempel på en religion uten noen klar guddom, og Taoismen er et eksempel på en religion uten noe klart frelsesbegrep – mens marxismen, på sin side, presenterer en idé om en vei til Paradis, i form av et kommunistisk, klasseløst samfunn. Det er slike ting som gjør det vanskelig å trekke opp noen klare grenser for definisjonen av hva en religion er. Midgley mener konsekvensen er at det blir mer interessant å bruke religionsbegrepet for å forklare hvordan våre myter fungerer.

Dersom vi lar religionsbegrepet omfatte alle våre myter, vil dette kunne presisere hvor sterke mytene er for oss. Vi vil også lettere kunne avdekke hvilke antakelser som ligger under et tankesystem. Midgley er spesielt kritisk til det hun kaller ”neo-darwinisme”, fordi hun mener denne ideologien representerer en dreining fra en kollektiv og samfunnsfremmende kultur mot en opphøying av en privat, isolasjonistisk ideologi. Grunnen til dette er blant annet at forskjellige konsepter, som gener eller tanker, defineres som *byggesteiner som enkelt kan tas fra hverandre*, og som kan fristilles fullstendig fra resten av den komplekse veven verden består av. Richard Dawkins’ *selfish genes* er særlig aktuelle i denne sammenhengen, fordi det er vanlig å tenke at genetikken viser hva menneskene *egentlig* er. Når genene fremstilles som isolerte byggesteiner, vil vi forstå genenes ”oppførsel” som representanter for den essensielle menneskelige egenskap, fordi mennesker er vant til å tenke på at alt har en essensiell karakter.

Dreiningen har sitt utspring i vitenskapens myter, som smitter over til kulturen for øvrig fordi ”we are living in a scientific age”, som Midgley formulerer det (Midgley 1992: 257).

Dette er en av de virkelig store utfordringene i vår tid, mener Midgley, for hun er uenig både i at verden fungerer på den måten og at å tenke slik kan føre til noe godt. Gener kan defineres som forskjellige deler av DNA med tanke på hvilken funksjon som skal beskrives, de kan ikke fungere uten å være i en celle i en kropp, og å beskrive et gens funksjon er langt fra det samme som å beskrive et individs adferd. Midgley er opptatt av at delen kun er en del av *et hele*, og at helheten utgjør noe annet enn summen av delene. Dette gjelder i alle systemer, enten det er DNA som fungerer inne i en celle, inne i en kropp, eller om det er en tanke som eksisterer inne i et hode, i en kropp, i et samfunn, i en språklig og historisk kontekst (Midgley 2010b).

Midgley trekker frem sosiobiologien som et eksempel på en misforstått måte å bruke vitenskapen på, der delen blir overordnet helheten. Sosiobiologien forsøker å forklare levende veseners adferd ut fra genetiske disposisjoner og matematiske beregninger, og et typisk eksempel er *altruisme*. Altruisme er et vanskelig konsept å få til å passe sammen med naturlig seleksjon, fordi altruisme per definisjon er å la andre få en fordel som en selv ellers ville fått – som for eksempel at man deler på mat i krisetid eller ofrer livet i krig for stammen sin. Men dersom altruisme ikke bidro til økt sjanse for overlevelse og reproduksjon, om det ikke var *adaptivt*, ville naturlig eller seksuell seleksjon ha luket ut altruisme for lenge siden. Derfor antar man at altruisme faktisk er adaptivt. Spørsmålet blir da: Hvordan kan det å *gi fra seg* fordeler som ellers ville ført til økt sjanse for overlevelse og reproduksjon, faktisk bidra til økt sjanse for overlevelse og reproduksjon (Midgley 2002a)?

J. B. S. Haldane (1892-1964) mente dette kunne forklares matematisk, skriver Midgley. Å ofre sitt eget liv for å forsvare sine barn eller andre slektninger vil, totalt sett, føre til at man kan beholde nok av den opprinnelige organismens genmateriale i populasjonen til at dette kan overleve og spres videre. Haldane skal ha sagt: ”I am willing to die for four uncles or eight cousins” (Midgley 2002a: 141), for dette var antallet som matematisk sett tilsvarte at alle hans

egne gener overlevde i populasjonen. Midgley kritiserer sosiobiologene for å ha brukt denne typen resonnementer siden Haldanes tid, og kritikken består i at organismer som risikerer livet for å forsvare barn eller familie, slett ikke trenger å bruke matematiske utregninger når de beslutter å gjøre det. I tillegg er det vanskelig å i det hele tatt bestemme hvordan man skal telle gener, i alle fall om man bruker en definisjon som den vi har sett Dawkins bruke. Denne typen teori kan dermed bare gi rom for generelle og statistiske konklusjoner – ikke forklare *hvorfor* individer handler slik de gjør, eller lage prediksjoner for hvordan et individ kommer til å oppføre seg (Midgley 2002a: 141).

Antar man at vitenskapelige funn er den beste kilden til sannhet, blir det fort fristende å trekke slutninger som går over og forbi det faktaene egentlig kan tilsi. Et velkjent og ofte kritisert eksempel på av dette er Richard Dawkins' *The Selfish Gene*, som jeg har diskutert over. Alan Grafen og Mark Ridley skriver at

”Dawkins’ writing and public appearances have, of course, engendered considerable controversy and resistance, though much of the latter, as concerns selfish gene ideas, has been rooted in misunderstanding” (Grafen & Ridley 2006).

Midgleys artikkel ”Gene Juggling” (1979) er et eksempel på dette, og er en kritisk respons på Dawkins' *The Selfish Gene*. Midgley mener at det ikke finnes grunn for å bruke en så emosjonelt ladet metafor som *egoisme* for å beskrive genenes funksjon, selv når meningen er å forsøke å formidle vitenskapelige funn gjennom å fortelle en historie. Siden mennesker organiserer sitt syn på verden gjennom å lage seg *myter*, symbolske fortellinger, blir resultatet av en slik ordbruk at vi blir ledet til å tenke på mennesker som essensielt sett egoistiske. Dette er feil, fordi det ikke er noen grunn til å tenke at organismen skulle være egoistisk bare fordi arvestoffet skulle være det. I tillegg – og viktigere – er egoisme et begrep som beskriver et *selv*, og genene har ingen *selv* – de er i beste fall en del av et.

Grafen og Ridley har nok rett i at *The Selfish Gene* har vært kilden til mye kontrovers, men jeg er skeptisk til at kontroversen kan forklares som misforståelser. Min tolkning er at det

heller er snakk om en form for ideologiske motsetninger, for reduksjonisten Dawkins og holisten Midgley snakker rett og slett ikke samme språk. For Midgley, med sitt holistiske utgangspunkt, er Dawkins' definisjon av genet misforstått, fordi definisjonen alltid vil forandre seg med konteksten. Dawkins, på sin side, har valgt denne definisjonen fordi han anser den for å være et minste felles multiplum, og dermed den minste byggesteinen. Midgley og Dawkins ser dermed problemet fra forskjellige perspektiver.

Jeg tolker Dawkins slik at han støtter en reduksjonistisk tilnærming til vitenskap. Selv sier han at "Reductionism is one of those words that makes me want to reach for my revolver" (Radford 1999) fordi begrepet etter hans mening har mistet sin betydning.

Reduksjonisme har blitt et ord som beskriver en tankemåte som det er *meningen* at vi ikke skal like (Radford 1999). Jeg antar at han misliker begrepets utvikling fordi han er uenig i at reduksjonisme er noe man ikke skal like. Etter mitt syn er det rimelig å vurdere hans tilnærmingstype til evolusjonen som reduksjonistisk, fordi han lar genene – den postulerte minste bestanddelen – få forklare *hvorfor* og *hvordan* mennesket er.

Boken *The Selfish Gene* er nemlig en metaforisk fremstilling av genene som det som *egentlig* styrer våre liv og vår adferd. Dawkins skriver:

"The argument of this book is that we, and all other animals, are machines created by our genes. Like successful Chicago gangsters, our genes have survived, in some cases for millions of years, in a highly competitive world. This entitles us to expect certain qualities in our genes. I shall argue that a predominant quality to be expected in a successful gene is ruthless selfishness (...) If you wish (...) to build a society in which individuals co-operate generously towards a common good, you can expect little help from biological nature. Let us try to teach generosity and altruism, because we are born selfish" (Dawkins 2009: 2-3).

Dette kan virke ekstremt, skriver Dawkins, men det er bare bokens rykte for å være ekstrem som har økt siden den kom ut – selve innholdet ser ut til å bli mer og mer akseptert, mener

han (Dawkins 2009: xv). Dette er Midgley enig i, men hun ser ikke på det som et argument for at det som står i boken er sant, slik Dawkins impliserer (Midgley 2004).

Hun skriver at det lenge har vært en kulturell utvikling i retning av at vi tenker på samfunnet som en rekke mennesker som er isolerte fra hverandre, og som kun forholder seg til hverandre gjennom sosiale kontrakter. For epistemologien har utviklingen gått i samme retning, at reduksjon – å ta ting fra hverandre for å finne tingens ”egentlige” bestanddeler – blir den eneste gyldige kilden til kunnskap. Denne utviklingen begynte ikke med Dawkins’ bok, men ligger som en dominant strømning i kulturarven vår.

Helt siden opplysningstiden har vi i den vestlige verden vært vant til å tenke at universet er som et stort maskineri, der alt er kausalt koblet sammen. Dette gjør det vanskelig for oss å kombinere tanken på en kontinuitet mellom oss selv og resten av universet uten å samtidig føle oss som små tannhjul i maskineriet – og dermed blir tanken på mennesker som unike, avgrensede entiteter nødvendig for å ikke la følelsen av ufrihet ta overhånd. Et tannhjul i et maskineri er ufritt, fordi hele maskineriet stopper opp om tannhjulet ikke gjør jobben sin. Resonnementet er da at det eneste alternativet som tilkjenner subjektet frihet, er at subjektet er en isolert og handlende entitet. Midgley mener denne tanken gjennom tiden har ført til et større og større fokus på det private, på bekostning av det kollektive. Dette er et problem, mener hun, fordi det ikke stemmer med de vitenskapelige funnene. Leser man forskningen nøye og ser forbi tradisjonen vi har for å tenke som man gjorde i opplysningstiden, ser vi at det ligger i menneskenaturen å leve i kollektiv (Midgley 2002b).

Midgley hevder dermed at reduksjonisme som dominerende forklaringsmåte vil gi negative politiske og sosiale konsekvenser. Hun trekker også frem Margaret Thatchers politikk som et eksempel på politikk som følger av tanken på at mennesket styres av genene sine og at genene er egoistiske. Thatcher fremmet en politikk som ”raised the standards of competitive individualism” (Midgley 2010b: 36). Midgley er imidlertid ikke tydelig på hvilke negative konsekvenser denne politikken hadde. Ut fra en generell lesning av hennes filosofi er det rimelig å anta at hun mener enhver politikk som opphøyer individualisme som et ideal,

motarbeider den tendensen mennesket har til å leve sosiale liv, i fellesskap og med solidaritet med hverandre. Midgley er også tilhenger av holistisk tenkning, og det er derfor også rimelig å anta at hun mener at et samfunn der samfunnsdeltakerne lever som om de ikke er deler av samme hele, er et dårlig samfunn.

Midgley skriver:

”Thus, although each of us often needs solitude, in our essence we are not totally separate beings. At heart we are both separate and joined, and the interaction between these two conditions is what gives us most of our joys and most of our problems. (...) We want many solos, but life, with its usual perversity, still remains as complicated as ever. Theorists such as Hobbes and Nietzsche who have simplified it on egoist lines have told us vital psychological truths, but we cannot accept them as despots. We need to put these matters in a wider context where the many sides of our nature are more realistically accepted.

Most obviously this means that the emphasis on competition in recent political and economic thinking – the constant insistence on tournaments between individuals as central to human life – is a pernicious myth and the supposedly scientific story about evolution that has been used to back it is just a fantasy” (Midgley 2010b: 140-141).

Men på hvilken bakgrunn kan egentlig Midgley mene dette? I sitatet over er hun klar på at det finnes en *gal* måte å forstå de vitenskapelige funnene på, og antyder også at det finnes en riktig måte å forstå dem på. Midgley mener det er galt å forstå evolusjonsteorien slik at det er kampen for å overleve som er det essensielt menneskelige. Som hun skriver, er det slik at ”in our *essence* we are not totally separate beings” (Midgley 2010b: 140, min utheving). Selv om det synes åpenbart at mennesket er et sosialt vesen, vil et slikt utsagn antyde at Midgley mener hun har en innsikt andre forskere og filosofer ikke har, blant dem Dawkins.

Midgley påstår også at det er en mer eller mindre direkte kobling mellom en reduksjonistisk tankegang i sosial sammenheng og egoistisk orientert politisk tilhørighet. Hun utnevner Thomas Hobbes (1588-1679) som representant for sosial kontrakt-tenkningen, og kaller hans



tenkning for ”sosial atomisme”. Dette refererer til at individet blir sett på som den minste udelelige enheten (*atomet*), som så må knytte seg til andre individer gjennom sosiale kontrakter. Omkring midten av 1900-tallet la Ayn Rand frem sin politiske filosofi, basert på tanken om at menneskenes aktivitet egentlig er en maktkamp. Midgley mener denne tanken kommer fra en misforstått lesning av Hobbes, som ikke snakket om maktkamp, men om krig. For Hobbes var sosial kontrakt-tenkningen en løsning på reell krigføring som høyst reelt kunne føre til menneskers død, mens Rand leste Hobbes som om han diskuterte en metaforisk krig om makten, og svarte ”OK, then, let’s win it” (Midgley 2010b: 127). Ut fra denne tolkningen formulerte Rand en filosofi basert på ekstrem individualisme og stor tiltro til det frie markedets meritter (Midgley 2010b: 127).

Denne filosofien har også fått sine tilhengere i moderne tider,

”because she was simply carrying to their logical conclusion ideas that were already extremely powerful in the United States. Alan Greenspan was, it seems, her ardent disciple, as was Ronald Reagan” (Midgley 2010b: 127).

Det er fristende å følge opp en tanke jeg har vist til tidligere i avhandlingen og si at Midgley rett og slett bare ser saken fra et annet perspektiv, og at hennes forklaring og løsning dermed nødvendigvis blir annerledes enn både Dawkins’ og Rands. I så fall er det rimelig å spørre om hvem som *egentlig* har rett. Ellers kan dette koke ned til en krig om beskrivelser, om vi ikke setter opp noen kriterier for hvilken forklaring som skal godtas og hvilken som skal forkastes. Jeg mener, som Rorty (2006)<sup>8</sup>, at det er mer interessant å spørre om hvilken forklaring som er den *beste*, uten tanke for hvilken forklaring som best gjenspeiler tingens essensielle kvaliteter. Da blir valget av forklaring et etisk-politisk valg, noe som igjen gjør at vi blir nødt til å belyse saken fra så mange vinkler som mulig. Når vi må ta valg på bakgrunn av etisk-politiske kriterier, må vi samtidig akseptere ansvaret for at svaret blir *godt*. Antar vi derimot at det finnes ett rett svar på ethvert spørsmål, blir menneskets oppgave og funksjon redusert til å

---

<sup>8</sup> Se kapittel 6.

finne svaret. Jeg ønsker ikke å godta en slik reduksjon, og derfor jeg ender med å foretrekke Midgleys forklaring.

Myten (i Midgleys terminologi) om *delen* som den primære enheten blir ytterligere forsterket av at vitenskapsgrener som biologien tar til seg og bruker begreper som *egoisme* for å forklare hva det er levende organismer egentlig er: Egoistiske entiteter (gener eller organismer, alt ettersom hvilket nivå man velger), som kjemper mot hverandre for å overleve. Men, som hun skriver, "Natural selection does not need drama" (Midgley 2010b: 6), fordi det er umulig for organismer å kjempe om noe som helst med mindre det har vært fredelig samspill over lengre tid, fordi det tar tid – evolusjonært sett – å utvikle en organisme. Organismer er *systemer*, og systemer fungerer som helhetlige enheter der alle bestanddelene fungerer i samspill. Som en illustrasjon tyder biologiske funn på at kloroplast og andre organeller inne i cellene våre en gang var separate, distinkte vesener, som "ended up playing their instruments in our internal orchestra" (Midgley 2010b: 6) fordi de over lengre tid, gjennom evolusjonen, hadde fått utvikle seg i fred, inne i celler. Andre former for samspill er utbredt, både i og utenfor kroppene våre (som mikrober i fordøyelsessystemet vårt eller blomstrende planter og pollinerende insekter) (Midgley 2010b).

Midgley hevder sosial kontrakt-tenkningen er opphavet til den isolasjonistiske politikken Midgley mener å kunne se i vår tid (2010b). Hobbes hevder at all menneskelig adferd *egentlig* er egennyttig (*selfish*), men Midgley er uenig i dette. Hun mener at dersom det var sant, ville vi ikke trenge ordet *selfish* i det hele tatt, for da ville *selfishness* vært så selvsagt og innarbeidet i oss at vi ikke trengte, eller *kunne*, snakke om det (2010b: 4).

Jeg tolker uttalelsen slik at hun mener at en allestedsnærværende egoisme ville gjort begrepet unødvendig fordi det ikke lenger ville vært noe å kontrastere det mot. Men likevel er dette argumentet vanskelig å akseptere, særlig når Midgley samtidig bruker atskillige bøker på å beskrive menneskets kulturelle og biologiske forutsetninger. Hvorfor kan vi snakke om slike ting, når det er natur og kultur som ser ut til å være det mest grunnleggende faktorene i

menneskenes liv? Man skulle tro at natur og kultur var såpass selvsagt og innarbeidet i oss at vi ikke ville ha mulighet til å diskutere disse tingene – men det gjør vi jo.

Midgleys utvidede religionsbegrep kan forstås som en overordnet beskrivelse av overbevisningene våre. Som vi har sett kan disse overbevisningene sitte dypt i oss, og det kan synes nødvendig å forsøke å forstå hvor de kommer fra og hva de innebærer. Å bruke begrepet *religion* for slike overbevisninger er ikke ukontroversiell språkbruk. Men ved å låne de konnotasjonene ordet religion har, kan vi også peke på at ikke alle våre overbevisninger er like godt begrunnet, eller verdifulle eller nøytrale. Et slikt bruk av religionsbegrepet kan fungere som et verktøy for å få oss til å tenke nøyere gjennom hvorfor vi mener det vi mener.

## 5.2. Om å ha seg selv som objekt

Tanken om at vi kan finne frem til hvordan noe *egentlig* er, innebærer at vi må anta et utenfraperspektiv på undersøkelsen. Dette kan vise seg å være særlig problematisk om vi forsøker å undersøke hva som er det mest ”grunnleggende i mennesket”, om det er egoisme eller sosialt liv eller noe annet. Årsaken til at dette kan bli problematisk, er at dersom det finnes noe som kan sies å være ”det mest grunnleggende”, kan vi bare finne frem til det ved å ta mennesket fra hverandre og så forsøke å finne ut hva det er mennesket ikke er menneske uten – med andre ord å finne frem til den menneskelige *essens*. I denne avhandlingens sammenheng oppstår det her et konseptuelt problem fordi det er danningsbegrepet som står på spill, og danningsbegrepet befinner seg i en hermeneutisk tradisjon, der *essens* ikke er et opplagt begrep. I det følgende diskuterer jeg dette problemet, og jeg vender også tilbake til diskusjonen om essensialisme i kapittel 6.

Spørsmålet ”hva er menneskets essens?” kan besvares på et utall måter, alt ettersom hvordan man stiller det. Det kan for eksempel være et *empirisk* spørsmål, som vi må finne svaret på via en metodisk tilnærming. Det kan også være et konseptuelt spørsmål fordi menneskets essens, i en hermeneutisk forståelse, ikke kan finnes ved å redusere mennesket til sin minste bestanddel – det er alltid en vekselvirkning mellom helheten og delen. Dessuten ligger det i spørsmålet en implisitt antakelse om at mennesket er i stand til å studere seg selv på en slik måte at vi kan finne ut av hva den menneskelige essens er.

Hermeneutikeren Hans-Georg Gadamer vil motsette seg en slik idé, fordi han fremhever *tradisjonen* som vårt fremste verktøy for å tolke verden, og tolkningen som vår måte å være på. Bernt Gustavsson viser til Gadamer (1972), som skriver:

”Det, som traditionen har overført – og ikke kun det, som er blevet retfærdiggjort via fornuften – har magt over vores handlen og adfærd. Al opfostring hviler på, at sædvaner og traditioner modtages i al frihed, men skabes på ingen måde af en fuldstændigt fri indsigt og begrundes ikke i kraft af sin gyldighed. Det er præcis dette, vi kalder tradition: Begrundelsen af dens gyldighed ... traditionen bibeholder sin ret også uden for rationelle grunnlæg.

Jeg mener, at vores bevidsthed er bestemt af et faktisk historisk forløb på en sådan måde, at den ikke har nogen frihed til at stille sig uden for det fortidige ... alt fortidigt, som vi har lejlighed til at opleve, tvinger os til at tage det helt og aldeles til os og i en vis forstand overtage dets sandhed” (Gustavsson 1998: 100).

Gustavsson mener dette kan sammenfattes i det han kaller ”Gadamers tese”: ”traditionen overtrumfer fornuften i tolkningen”, med andre ord at tradisjonen har en makt over oss i tolkningen som vi ikke nødvendigvis klarer å se forbi (Gustavsson 1998: 100). At mennesker skal finne ut av hva den menneskelige essens er, virker dermed som en umulig oppgave.

Selv om den menneskelige essens nok er vanskelig (om ikke umulig) å gripe, er jeg uenig i at tradisjonens klamme grep om oss gjør at vi ikke *kan* gjøre oss selv til objekt for forskning. Et eksempel på det er hvordan vi gjennom antropologisk forskning kan se at forskjellige

samfunn kan ha forskjellige oppfatninger av noe så grunnleggende som hvilken farge ting har. I *Through the language glass* (2010) argumenterer Guy Deutscher for at forskjellige språkkulturer fører til at vi oppfatter og klassifiserer verden på forskjellige måter, noe som blant annet viser seg i hvilke navn vi gir fargene. I antropologiens historie var det lenge en kontrovers mellom de forskerne som mente at navnene ulike folkeslag ga forskjellige farger, var et resultat av mer eller mindre raffinert fargesyn, eller om det rett og slett var språklige og andre kulturelle årsaker til at fargene fikk andre navn i andre kulturer enn den europeiske<sup>9</sup>. Deutscher viser til medisinske undersøkelser som viser at alle folkeslag har de samme biologiske forutsetninger for å oppfatte farger, og fenomenologiske undersøkelser som støtter opp under at det ikke er fargesynet som er forskjellig. Det er rett og slett forskjellige tradisjoner for å kalle forskjellige farger ved forskjellige navn. Slike forskjeller er årsaken til at Homer kunne beskrive jern som lilla, honning som grønn eller himmelen og havet som sort (Deutscher 2010: 34).

Årsaken til at Homer beskriver fargene slik er at Homer ikke hadde det samme begrepsapparatet som vi har for å beskrive farger. Deutscher argumenterer for dette ved å lage en parallell til smakssansen. Vi har begreper som søtt, salt og så videre, skriver Deutscher, og ber leseren om å forestille seg at hun besøker en kultur der de har et rikt nyansert begrepsapparat for smaker. På samme måte kan det vi oppfatter som fargen blå, oppfattes som en variant av sort, av en person med en annen kulturell bakgrunn (Deutscher 2010: 72-73). Det handler altså ikke om at forskjellige mennesker ikke kan se de samme fargene, men at vi har forskjellige tilnærminger til å beskrive verden. Ulike kulturelle bakgrunner tilsier at vi kategoriserer verden på ulike måter, noe som virker spesielt overraskende når vi opplever at dette også gjelder *farger*, som man skulle tro ikke var en del av vårt verdisystem. Man skulle tro at vår kategorisering av fargene var en verdinøytral oppfatning av verden, men ut fra Deutscher synes også dette å være et produkt av vår kulturelle tradisjon (Deutscher 2010).

---

<sup>9</sup> I denne sammenhengen er ”den europeiske kultur” nokså nøyaktig terminologi selv om Europa riktig nok består av mange kulturer, avhengig av hvordan man definerer begrepet ”kultur”. Her er det klassifisering og nomenklatur av farger det er snakk om, og i Europa har dette blitt gjort på samme måte i flere hundreår.

Dette tankeeksperimentet kan vise at det går an å bli gjort oppmerksom på i det minste en del av den påvirkningen tradisjonen har på oss, ved at individet går i seg selv og setter sin egen opplevelse av verden under debatt. Tankeeksperimentet kan også vise at det kan finnes ”vitenskapelige”, tredjepersonsforklaringer hvordan menneskekroppen tar til seg kultur og tradisjon, blant annet en nevrologisk forklaring, som jeg går nærmere inn på over de neste sidene.

### **5.3. Speilnevroner - en mulig nevrologisk kobling mellom individet og kulturen**

I boken *Mirroring People* (2008) lanserer nevrologen Marco Iacoboni speilnevroner som en nevrologisk forklaring på hvordan kulturen vi fødes inn i, bokstavelig talt blir en del av oss. Argumentet hans begynner med en dagligdags observasjon: Vi har en medfødt evne til å *lese verden*, mener han. Vi kan lese andre menneskers følelser og motiver uten å tenke over det. Iacoboni kaster ett eneste blick på sin elleve år gamle datter ved frokostbordet, og umiddelbart forstår han at det ikke er dagen for småprat. På jobb *vet* han at kollegaen som strekker seg etter skiftenøkkelen ikke har tenkt å kaste den i veggen i sinne, men skal stramme en skrue i en maskin i laboratoriet. Vi mennesker gjør, helt automatisk, hundrevis av slike tolkninger hver eneste dag – ”it is, quite literally, what we *do*” (Iacoboni 2008: 4).

Siden dette er noe vi gjør hele tiden, oppfatter vi vanligvis ikke denne evnen som ekstraordinær. Men dersom man formulerer dette om til å være et empirisk spørsmål, viser det seg at det ikke er så rent enkelt å besvare. Det er først mot slutten av 1990-tallet at vi fikk det som Iacoboni ser på som det første vitenskapelige gjennombruddet, nemlig oppdagelsen av *speilnevroner*. Det finnes mange varianter av historien om hvordan oppdagelsen skjedde, men

det som går igjen hos alle, er at det var ved en tilfeldighet. Forskerne forsøkte å kartlegge en makake-apehjernes motoriske senter med innopererte elektroder, og oppdaget at visse nevroner i det motoriske senteret var aktive både når apen *selv* gjorde noe, og også når apen satt helt i ro og så *forskeren* gjøre noe – løfte opp et eple, spise eller lignende.

Nevronene som ble aktivert, arbeider vanligvis med å sende signaler til andre celler, som igjen sender signaler videre til muskler. Derfor har disse nevronene fått navnet *speilnevroner*, fordi de ikke bare er i spill når den som eier nevronene handler, men også når andre individer gjør noe. Videre forskning på temaet tyder på at disse nevronene også er aktive selv når man sier eller hører et ord som refererer til en handling. Man *speiler* den andres handlinger, og i en viss forstand deres intensjoner, nevrologisk sett (Iacoboni 2008).

En av konsekvensene denne oppdagelsen har fått, er at man måtte gå tilbake på den gamle ideen om at hjernens bestanddeler, så som hjernesentre og nevroner, kun hadde én funksjon hver. Speilnevronene aktiveres både når individet handler selv og når det oppfatter at andre handler (og til og med når det hører eller sier ordet for handlingen), og har dermed en rekke funksjoner samtidig (Iacoboni 2008: 13). Denne erkjennelsen ledet frem mot at speilnevronforskerne benyttet seg av fenomenologien som filosofisk rammeverk, inspirert av Maurice Merleau-Ponty. Fenomenologien er en filosofisk retning som ønsket at filosofien ikke skulle trenge å befatte seg med tingenes essens, fordi denne tenkningen fører til at man fortaper seg i abstraksjoner, men at filosofien skulle befatte seg med tingene slik de er i verden og vår indre oppfattelse av dem. Dette gjorde at de kunne fjerne seg fra den tidligere tredelingen nevrologer hadde måttet bruke, mellom handling, persepsjon og kognisjon. Dette hadde tidligere blitt ansett for å være tre separate hjernefunksjoner, med persepsjon som behandlingen av stimuli utenfra, handling som respons og kognisjon som en slags planleggende funksjon ”mellom” persepsjon og handling. Speilnevroner krysser barrieren mellom persepsjon og handling, og måten å takle dette på ble å anta et nytt paradigme, som Iacoboni kaller *nevropsykologisk fenomenologi*. Denne løsningen var ifølge Iacoboni mer elegant, mindre reduksjonistisk og isolasjonistisk, og passet rett og slett bedre med dataene

enn den konvensjonelle tankegangen. Et paradigme i hjerneforskningen ble brutt, mener Iacoboni (2008: 17).

I ettertid har riktignok speilnevronforskningen blitt kritisert for å blåse opp relevansen av disse funnene (Jacob 2008). I denne sammenhengen er kritikken mest relevant som en formaning om vitenskapelig moderasjon og ydmykhet, fordi selve funnet – at nevroner reagerer på sosiale forhold, som andre menneskers handlinger og ordbruk – sier noe interessant om *tolkningen*. Et slikt funn kan fortelle noe om tolkning både i et tredjepersonsperspektiv og et førstepersonsperspektiv, blant annet at tolkning ikke bare er noe vi *gjør*, lever ut og lever gjennom, men også som noe som synes å ha en nevrologisk, håndfast forklaring.

Speilnevronforskerne satte altså funnene inn i en nevropsykologisk-fenomenologisk filosofisk ramme. Fenomenologien finner vi også igjen i hermeneutikkens tolkningsbegrep, i tanken om at tolkning først kan skje når man lever seg inn i fenomenet som skal tolkes. En konsekvens av et fenomenologisk syn på erfaring er en antagelse om at vi kun kan forstå fenomenene slik de fremstår for menneskene. Som vi har sett, er ”Gadamers tese” at ”traditionen overtrumfer fornuften i tolkningen”, og en vanlig tolkning av dette er at det er en kritikk av at man objektiverer mennesket og forsøker å forklare mennesket som om mennesket var en livløs ting. Vitenskapene som befatter seg med menneskets gjøren og laden – herunder både pedagogikk, psykologi og filosofi – tjener på at vi lar tolkningen og innlevelsen fungere som vårt ypperste verktøy (Gadamer 2010). Dette kommer jeg tilbake til i kapittelet om tolkning, på side 85ff.

Dersom vi aksepterer at mennesket er et produkt av evolusjonen, kan oppdagelsen av speilnevroner også fortelle oss noe om hvordan kulturen har oppstått. V. S. Ramachandran spekulerer i at speilnevroner kan ha vært en avgjørende utvikling i evolusjonen med tanke på kultur (Ramachandran 2011: 117). Den første, nødvendige evnen var det som kalles *theory of*



*mind*<sup>10</sup>, som ifølge Ramachandran er en unikt menneskelig egenskap (selv om visse andre aper kan synes å ha evnen i en rudimentær form (Tomasello et al. 2003)) – evnen til å forestille seg hva andre tenker og føler. Men TOM er mer en beskrivelse enn det er en forklaring, på den måten at det beskriver en evne som man kan påvise ved hjelp av gitte metoder. Disse metodene sier imidlertid ikke noe om hvordan evnen er oppstått, eller om den kan lokaliseres til et gitt nevrologisk nettverk eller organ. Innenfor nevrovitenskapen ønsker man å finne ut av hvilke deler av hjernen (av noen kalt organer) som er involvert i evnene, og Ramachandran mener speilnevroner kan spille en viktig rolle i denne forklaringen.

Speilnevroner hos aper reagerer altså når et annet primat griper etter noe. Ramachandrans forskning tyder på at disse disse nevronene er atskillig mer sofistikerte hos mennesker, noe som setter oss i stand til å tolke selv nokså komplekse intensjoner og handlinger. Det er også antydnet at speilnevronene setter oss i stand til å imitere andres bevegelser bare ved å se en annen person gjøre noe. Ramachandran foreslår at speilnevroner på denne måten også lar oss imitere munn- og tungeposisjoner, noe som i løpet av evolusjonen kan ha lagt grunnen for utviklingen av språk. Dermed mener Ramachandran at man ikke lenger trenger å snakke om noe ”språkorgan,” slik blant andre lingvisten Noam Chomsky<sup>11</sup> gjør, fordi språkevnen da ser ut til å være avhengig av en rekke forskjellige evner og ikke bare ett enkelt organ (Ramachandran 2011).

Speilnevroner er heller ikke noe som kun er av interesse i laboratoriet, skriver Ramachandran. Han skriver om tilstanden *anosognosia*, som innebærer at pasienten ikke selv kan oppfatte eller fornekte sitt eget handikap. De fleste som har fått slag i høyre hjernehalvdel og har blitt lammet, er klare over lammelsen og beklager seg over det, som man skulle forvente. Men omkring én av tyve slike pasienter vil insistere på at de ikke har noen lammelser, noe som

---

<sup>10</sup> *Theory of mind* har ingen god norsk oversettelse. Jeg bruker derfor det engelske begrepet, forkortet til TOM.

<sup>11</sup> Chomsky (1957) foreslår, på bakgrunn av at språket har en arbitrær tilknytning til ting i verden, at det finnes et språkorgan som gjør det mulig barnet å lære sitt morsmål på den relativt korte tiden det faktisk tar. Språket er for komplekst til at dette lar seg gjøre uten at det finnes en medfødt evne til grammatikk, mener han. Chomsky kaller denne evnen for *Universal Grammar*, og antar at det finnes et organ i hjernen som huser en grammatikk som dypest sett er felles for alle mennesker og alle språk.

åpenbart er feil, selv om de på alle andre måter er mentalt friske. Ramachandran oppdaget i en studie at noen av disse pasientene ikke bare fornektet sin egen lammelse, men også fornektet andres lammelse, selv om det var fullstendig åpenbart at den andre ikke kunne røre på seg. Hva kan forklare dette, spør Ramachandran, og svarer at speilnevroner kan forklare det fordi det å tolke og predikere andre personers bevegelser krever at bevegelsen simuleres i vår egen hjerne. I disse slagpasientenes hjerne kan disse nevronene ha blitt slått ut, og da kan ikke denne simuleringen gjøres, og da kan man heller ikke se forskjell på en lam person og en som ikke er lam (Ramachandran 2011).

Etter at speilnevronene først ble oppdaget, har flere typer av dem blitt identifisert. En av de mest interessante typene som er påvist i mennesker er speilnevroner som ikke bare aktiveres når man selv opplever smerte, men også når man ser andre bli påført smerte. Ramachandran kaller disse nevronene noe spøkefullt for "Ghandi-nevroner," fordi de visker ut linjen mellom selvet og de andre – bokstavelig talt, fordi nevronet ikke vet forskjellen. Det reagerer på samme måte om det er en selv eller den andre som opplever smerte. Andre nevroner reagerer på samme måte på berøring (Ramachandran 2011).

Med andre ord er det nevroner i oss som reagerer ikke bare når vi opplever noe selv, men også når *andre* opplever noe. Men hvorfor får ikke dette oss til å blindt imitere den vi ser på, eller å bokstavelig talt føle andres smerte? Ramachandran mener å ha funnet at det kan være en "krets" i hjernen som jobber med å skille det som hender med oss selv fra det som hender med andre, ved å registrere "null"-signaler fra kroppen. Denne kretsen tar inn kontrollsignaler (som "*I am not being touched*," (Ramachandran 2011: 125)) og avviser på bakgrunn av det alle andre impulser fra disse nevronene. Begrunnelsen for dette er at mennesker som har amputert eller på annen måte mistet lemmer, ikke siler ut disse signalene og føler det de ser andre bli påført, som fantomfølelser. Når man mangler kontrollsignalet, finnes det ingen mekanisme som kan hindre speilnevronene i å uttrykke seg som om inntrykkene kommer fra eierens egen kropp.

Ramachandran spekulerer i at behovet for en slik evne til å undertrykke impulser som blir utløst av hendelser utenfra selvet, til fordel for impulsene som kommer innenfra, kan ha vært en viktig pådriver for evolusjonen av fri vilje (Ramachandran 2011: 124). Jeg kommer ikke til å gå videre inn i debatten om fri vilje i denne avhandlingen, men det er interessant å merke seg at Ramachandran her løfter frem et helt klart *filosofisk* spørsmål som ikke uten videre kan besvares med henvisning til nevrologiske funn. Begrepene er ikke klare nok til det – hva *er* egentlig ”fri vilje”, hvordan operasjonaliserer man begrepet, og hvordan passer det sammen med andre vitenskapelige funn? Det rimelig å anta at Midgley ville mant til forsiktighet når en nevrolog begynner å befatte seg med spørsmål som dette, simpelthen fordi det er en type spørsmål som trenger grundigere og ikke minst *bredere*, behandling enn forskning på nevroner.

#### 5.4. Oppsummering

Det synes å være vanskelig å unngå å vurdere *sammenhengen* når man forsøker å forstå et fenomen. Den verden mennesket lever i, fremstår som en hel rekke sammenhenger. Blant dem er den kulturelle tradisjonen vi befinner oss i, som bidrar med et begrepsapparat og som gir visse retningslinjer for hva vi vurderer som riktig og viktig. Vi ser alltid noe *som* noe. Et eksempel på dette er at på tvers av kulturer og til forskjellige tider finnes det flere forskjellige oppfatninger av hvilke farger som skal ha hvilke navn. I tillegg til å befinne seg i en kulturell tradisjon, befinner mennesket seg også i en biologisk sammenheng, for det synes mulig å påvise at vi har biologiske trekk til felles med hverandre – som fargesynet generelt. Konklusjonen her er at det synes nødvendig å studere den menneskelige erkjennelse fra flere vinkler. En god forklaring på det menneskelige synes å være ufullstendig om vi bare forsøker å finne frem til hvilke byggesteiner vi kan si fenomenet er bygget opp av.

I løpet av kapittelet ble det stilt spørsmål om det virkelig finnes ting som er så selvsagte at vi ikke kan, eller trenger å snakke om dem, og et svar på dette kan blant annet være speilnevronene. Jeg vil foreslå at speilnevroner kan være et eksempel på at noe så grunnleggende som vår sansning og tolkning av verden kan fungere på bakgrunn av noe som så absolutt er selvsagt, nemlig kroppen vår. Denne formen for sansning og tolkning kan se ut til å bli satt ut av spill dersom én del av systemet slutter å fungere, og synes dermed å være utenfor vår bevissthets kontroll.

Midgley hevder at en medfødt, allestedsnærværende *selfishness* ville gjort at vi ikke trengte noe begrep for det, fordi det hadde vært en så selvfølgelig ting. Men gjennom forskningen på blant annet speilnevroner<sup>12</sup> kan det se ut som at selv den menneskelige evne til *tolkning*, og de evnene som setter oss i stand til dette, lar seg diskutere. Og dette selv om tolkningen ser ut til å være en av de mest grunnleggende, og dermed mest selvfølgelige, menneskelige evner, i tråd med det som antas både i Hans-Georg Gadammers dannelsbegrep (Gadamer 2010) og Richard Rortys antiessensialisme (Rorty 2006). Begge disse er sentrale teoretikere i denne avhandlingen, og kommer til å bli diskutert i større detalj i det neste kapittelet.

Det synes nyttig å diskutere vår oppfatning av vitenskapen og av den kulturelle tradisjonen vi befinner oss i. En slik diskusjon er relevant med tanke på denne avhandlingens problemstilling, særlig med tanke på dannelsbegrepets oppfordring til å veksle mellom et utenfra- og et innenfraperspektiv. Dette bør også være gyldig for vitenskapelig arbeid, spesielt fordi vår oppfatning av vitenskap og vår politiske identitet synes å være tett knyttet sammen.

Dette synes å bunne i hvordan vi tolker vitenskapen, samfunnet og oss selv, og dette bunner igjen i hvordan vi oppfatter – eller *tolker* – verden. Derfor er det særlig interessant å trekke

---

<sup>12</sup> Forskningen på speilnevroner er fortsatt i oppstartstadiet, og fører potensielt med seg svært store konsekvenser både for nevrologien og samfunnsforskningen. Slike potensialer fører alltid med seg et budskap om forsiktighet, fordi det er lett å bli grådig og forsøke å la forskningen bli mer betydelig enn den har grunnlag for å være. I sammenheng med denne avhandlingen er slik forskning interessant fordi det kan vise at selv det uforklarlige i at et menneske er et sosialt vesen, kan gis en forklaring som både holder i hevd personens egen opplevelse av fenomenet og måleinstrumentenes utslag.

frem tolkningsbegrepet, slik Rorty og Gadamer ser det. I det følgende vil jeg diskutere Rortys antiessensialistiske teori om undersøkelse, som legger stor vekt på tolkningens betydning for både den vitenskapelige prosessen, og de konsekvensene vitenskapelig arbeid kan ha for samfunnet. Deretter tar jeg for meg Gadamers tolkningsbegrep, som inneholder et fokus på dannelsbegrepet. Dannelsbegrepet oppfordrer til at man tolker seg selv og relasjonene man har til samfunnet og verden, ved å veksle mellom utenfra- og innenfraperspektivet.

## 6. Tolkning

I det følgende skal jeg se på hvordan tolkningen foreslås å være sentral i Rortys teori om undersøkelse, og i Gadamers dannelsbegrep. Tolkningen fremstår som interessant fordi det sannsynligvis foregår en vekselvirkning mellom samfunnet og individet (Midgley 2002b). En slik vekselvirkning innebærer at individet har en påvirkningskraft på samfunnet, noe som igjen gir individet muligheten – eller funksjonen – å tolke, vurdere og eventuelt endre samfunnet eller deler av det. Og om vi kan peke på, slik Fay gjør, at noe så sentralt som språket kan sies å endres av individuelle språkbrukere, vil denne tolkningsevnen fremstå som en svært viktig del av menneskets måte å være på. Iacoboni fremstiller det å lese verden som ”what we *do*” (Iacoboni 2008: 4), og Martin Heidegger ”lægger tolkning og forståelse til grund for menneskets eksistens” (Gustavsson 1998: 50). Det er med andre ord en viss tradisjon for å vurdere tolkningen som et interessant diskusjonstema når den menneskelige væren – også dannelsbegrepet – er fokus for undersøkelsen.

Tolkningsevnen, slik den fremstår i Rortys ”Inquiry as recontextualization” (2006), beskrives som vårt fremste verktøy for å gjøre verden forståelig for oss selv. Vi kan aldri transcendere denne evnen, og dermed kan vi heller ikke finne ut hvordan verden ”egentlig” er. Konsekvensen av dette er, ifølge Rorty, at det er tolkningen som er det vi forstår verden gjennom, og dermed også måten vi skaffer ny kunnskap på. Og etter hvert som ny kunnskap

kommer til, må vi ”justere” den kunnskapen vi allerede har, for å unngå konflikt i den kunnskapen vi har. En annen konsekvens er at evnen til tolkning nødvendigvis må ligge forut for selve tolkningen. Dersom vi aksepterer at hermeneutikken helt kort sagt handler om at nye inntrykk tolkes i lys av gamle inntrykk, og at nye inntrykk lar oss revurdere gammel kunnskap, og vi antar at dette er vår måte å møte verden på, ville det kunne vært fristende å foreslå at tolkningen kan ses på som en medfødt, essensiell menneskelig evne. Imidlertid vil en antiessensialist som Rorty være uenig i dette, fordi han mener den begrunnelsen man har for et slikt argument, kun er gyldig i henhold til kulturelle strukturer og konvensjoner, og ikke i henhold til tingens – heller ikke menneskets – *egentlige* karakter (Rorty 1989). I alle tilfeller er tolkningen et nærliggende diskusjonstema når det er mennesket man ønsker å lære mer om, fordi det ser ut til å være tolkningen vi både oppnår og forstår kunnskap gjennom.

Å velge å se på tolkningen som den mest basale kilden til kunnskap kan føre til en erkjennelse av at *all* kunnskap kan og bør revideres konstant, samt at vi kun kan bli kjent med vår egen tolkning av tingen og ikke tingen selv<sup>13</sup>. En nærliggende kritikk av dette er at det kan virke meningsløst å samle kunnskap dersom den aldri kan bli noe annet enn midlertidig og fjern fra tingens essens – men så er det nettopp *meningen* som er i fokus i et slikt kunnskapssyn.

Å anta at all kunnskap er midlertidig og ikke kan nå frem til tingens essens, innebærer ikke nødvendigvis at kunnskapen er meningsløs eller verdiløs. Jeg mener det snarere er tvert imot, for en slik antagelse gjør at alle forsøk på å skaffe kunnskap må gjennomføres av mening og verdi. Det er ikke dermed sagt at ethvert laboratorieeksperiment blir direkte oversatt til politiske uttalelser, men heller at også denne forskningen springer ut fra et spesifikt syn på hvordan verden henger sammen og hvordan funnene kan tolkes. Og dersom vi aksepterer Midgleys påstand om at ”we are living in a scientific age” (Midgley 1992: 257) – at det er vitenskapelige funn som får forrang når det kommer til å forklare tilværelsen – må vi regne med at tolkningen av de vitenskapelige funnene får en politisk konsekvens også. Ut fra dette

---

<sup>13</sup> Rorty skriver: ”Truth cannot be out there – cannot exist independently of the human mind – because sentences cannot so exist, or be out there. The world is out there, but descriptions of the world are not. Only descriptions of the world can be true or false” (Rorty 1989: 5).

kunnskapssynet kan man ikke skille ut noen av leddene i forskningsprosessen som isolerte. Ingen av leddene kan anses for å være verdifrie eller meningsløse i betydningen *fri for verdier* eller *tømt for mening*, verken formuleringen av forskningsspørsmålet, metoden for innhenting av data, vurderingen av hva som aksepteres som funn, tolkningen av funnene eller de eventuelle politiske konsekvensene av forskningen. Vi kan ikke innhente kunnskap uten å legge både verdier og mening i arbeidet.

Rorty sammenfatter denne påstanden når han uttrykker et håp om at "*holism takes the curse off naturalism*" (Rorty 2006: 109). Han oppfordrer til å benytte naturalistiske antakelser når vi innhenter kunnskap, dersom vi samtidig erkjenner at alt vi gjør og alt vi forstår finnes innenfor en tradisjon og en kulturell kontekst. For å forklare dette grundigere, vil jeg se nærmere på Rortys tekst "Inquiry as recontextualization: An anti-dualist account of interpretation" (Rorty 2006). Jeg bruker en del plass på denne teksten fordi jeg mener denne måten å tenke undersøkelse ikke bare sier noe om de begrensningene vi mennesker må vedkjenne oss, men fordi den også gjør undersøkelse til noe vi har et moralsk og politisk ansvar for å vurdere. Jeg kommer også til å følge Rortys tekst nokså tett. Grunnen til at jeg velger å gjøre det slik er at jeg mener denne tilnærmingen til undersøkelse setter søkelys på en usikkerhet jeg mener vi ikke kommer unna, nemlig det at virkeligheten ikke kan gi beskjed om hvor nært eller fjernt vi er å forklare fenomenene slik de *egentlig* er. Etter mitt syn blir resultatet at vi alltid blir nødt til å veksle mellom førstepersons- og tredjepersonsperspektivet – å foreta en "reise og hjemkomst" – når vi vurderer den vitenskapelige prosessen og de politiske målene. Grunnen er at de undersøkelsene vi velger å gjøre, vil ha politiske konsekvenser både med tanke på hvilke spørsmål vi velger å stille, hvilke undersøkelsesmetoder vi velger å bruke og hvilke funn vi ender opp med. Dette blir videre utledet i det følgende.

## 6.1. Undersøkelse som tolkning - antiessensialisme

### 6.1.1. Veven av overbevisninger

Rorty ber leseren forestille seg at menneskesinnet<sup>14</sup> ikke er noe mer enn et nettverk av *beliefs and desires*. Rorty velger i denne sammenhengen å sammenfatte dette til ”beliefs” fordi det ellers er vanskelig å trekke noen klar skillelinje mellom dem – og fordi han ønsker å få poenget sitt klart frem. Menneskesinnet kan ut fra denne tankegangen ses på som en vev av ”sentential attitudes”, altså setninger eller formler<sup>15</sup>, og i takt med at nye inntrykk og erfaringer dukker opp, vil denne veven kontinuerlig restrukturere seg selv. ”Just assume that new ones [sentential attitudes, KHH] keep popping up, and that some of them put strains on old beliefs and desires”, ber Rorty oss om (2006: 93). Når slike gamle formler utfordres av nye inntrykk, vil dette skape en konflikt som gjør det nødvendig å omkalfatre eller bytte ut en eller flere formler i veven, og dette skjer som et resultat av en innebygget mekanisme.

Rorty forutsetter at veven er en mekanisme som kontinuerlig omstrukturerer seg selv, og lar denne veven utgjøre hele selvet, inkludert å være kausal årsak til handlingene personen utfører. ”All there is to the human self is just that web” (Rorty 2006: 93) skriver han, og mener det dermed ikke trengs noen distinksjon mellom kropp og sjel. Den eneste distinksjonen som trengs, er den mellom organismens bevegelser og de interne tilstandene i organismen som er nødvendig å postulere for å kunne forklare og predikere disse bevegelsene. Disse kan være tilstander i muskler eller organer, eller tilstander i sinnet. Men å si at tilstander i sinnet kun er ”mentale” tilstander, er det samme som å si at de er intensjonelle, og dermed det samme som å si at de er overbevisninger, mener Rorty. Rorty ser på dette som en deweyansk, holistisk vinkel å se tingene fra, og viser til distinksjonen John Dewey gjør mellom *inquiry* og *habit*. Som med alle Deweys inndelinger, skriver Rorty, er

---

<sup>14</sup> Jeg bruker det norske ”sinn” der Rorty skriver ”mind”.

<sup>15</sup> Jeg velger å bruke ”formler” på norsk. For ”beliefs” og ”beliefs and desires” bruker jeg ”overbevisninger”.



denne ikke kategorisk, men gradvis. Begrepene *inquiry* og *habit* representerer forskjellig grad av behov for å gjøre om den interne veven hos mennesket, og det er altså ingen klar grense for når en endring i overbevisning skal kalles en *inquiry* eller *habit*.

Begrepene *habit* og *inquiry* er ment å stå som ytterpunkter, skriver Rorty. *Habit* representerer en liten grad av omstrukturering av veven, og *inquiry* en større. Rorty eksemplifiserer dette ved å vise til eksempelet ”gaffelen ligger på feil side av tallerkenen”, der man forventet å finne gaffelen på venstre side, men oppdaget at den lå på høyre. Restruktureringen består da i å endre veven i henhold til dette. Et menneske vil i liten grad oppleve dette som en verdensomveltende oppdagelse, men snarere som en *habit*, en refleks – en ugjennomtenkt endring i adferd. I motsetning kan man oppleve en *inquiry*, der for eksempel et uventet mønster av muggsopp i en petriskål eller en abnormal statistikk kan føre til store vitenskapelige funn. Om en slik restrukturering tar form av en *inquiry* eller *habit*, er avhengig av de andre overbevisningene som veven består av.

Spekteret fra *habit* til *inquiry* vil på et tidspunkt vise en så signifikant restrukturering, der tilstrekkelig mange overbevisninger vil måtte endres, at det blir meningsfylt å snakke om en *rekontekstualisering*. Det kan her være snakk om en ny forklaringsmodell, et nytt vokabular, den siste boken man leste, den siste personen man snakket med – hva som helst som kan føre til endring i mange nok omkringliggende overbevisninger i den veven Rorty postulerer som vårt sinn.

Rorty deler restruktureringen av overbevisninger inn i to typer. Den ene typen er situasjoner der overbevisninger som allerede finnes må endres, og den andre der man må skape nye. Når det er snakk om å justere på overbevisninger som er der fra før, uten å introdusere nye overbevisninger inn i veven, kaller Rorty dette for en *inference*. Når nye overbevisninger introduseres, eller sagt på en annen måte: når nye setninger med *truth claim* melder seg, kalles dette *imagination*. Dette begrepsparet refererer også til et spektrum, og det finnes ingen klar definisjon på hva som hører hjemme i *inference*-paradigmet og hva som er i *imagination*-paradigmet – det er igjen snakk om en gradsforskjell. Rortys eksempel er en bokholder som

rekontekstualiserer tallene i en bedrifts selvangivelse, på bakgrunn av en overbevisning om at en gjenstand kan bokføres i skjema "H" istedenfor skjema "M". Denne overbevisningen vil få bokholderen til å konkludere med at sluttsummen dermed blir annerledes enn den ellers ville blitt. Dette kvalifiserer som en *inference* fordi det fordrer en restrukturering, men en liten en, fordi endringen var forventet, og fordi all bakgrunnskunnskapen – matematikken, kjennskapen til skatteretten og bedriftens regnskap – beholdes. Imidlertid kvalifiserer det også som *imagination*, fordi denne kunnskapen brukes på en ny måte, og gir nye resultater. I filosofien kan dette eksemplifiseres med resepsjonen Jacques Derrida har fått, der blant andre Rorty mener at hans neologismer og restruktureringer av allerede eksisterende kunnskap er genuint kreative og fantasifulle, mens andre mener at det kun er en formålsløs og resultatløs restrukturering av gamle tanker (Rorty 2006).

Det ser ut til at Hans-Georg Gadamer vurderer rekontekstualisering som noe positivt med tanke på å utvikle seg selv og samfunnets kunnskapsbase på, for sentralt i hans dannelsesbegrep er metaforen om utreise og hjemkomst. Dannelsesprosessen, etter dette synet, innebærer å møte det ukjente til den grad at det gjør noe med ens egen person, slik at man kan vende tilbake til det som var det kjente og se det med et nytt blikk. I løpet av en slik reise har man forandret seg selv i forhold til det man var i forkant, men man er ikke blitt noe *annet* enn seg selv ved hjemkomsten – "*man er blevet mere helt og fuldt sig selv*" (Gustavsson 1998: 52). I et slikt perspektiv blir rekontekstualiseringen en svært viktig del av livet.

Rekontekstualiseringen kan slik sett ses på som en annen variant av den samme formen for reise, der kunnskapen vi har, hele tiden må ses i lys av nye erfaringer og rekontekstualiseringer av andre, omkringliggende formler. Reisen blir da å utfordre seg selv, i noen sammenhenger bare ved å være seg bevisst sine omgivelser, fordi man da vil måtte forholde seg til kontinuerlig varierende situasjoner (som bokholderen), og i andre sammenhenger ved å aktivt lete etter nye funn, slik Derrida presenterer sine neologismer og restruktureringer.

Rorty mener skillet mellom *inference* og *imagination* sammenfaller med skillet mellom rasjonalitet og noe annet. Dette "andre" vil være forskjellig fra tidspunkt til tidspunkt og fra

tenker til tenker, så som emosjonalitet. Rasjonalitet ses da på som det å bevege seg innenfor den samme logiske konteksten, der man starter med et sett overbevisninger, og beveger seg mer eller mindre lineært gjennom undersøkelsen. Til slutt kan man evaluere sluttproduktet opp mot startpunktet, med klar referanse til den logiske konteksten man har forholdt seg til gjennom hele undersøkelsen. I vitenskapen har særlig de fysiske vitenskapene blitt vurdert som paradigmatisk rasjonelle kulturer. Tankegangen der skulle ha foregått innenfor relativt snevre rammer for tenking og studier, der alle mulige beskrivelser av alt mulig allerede var gitt. Denne tenkingen har blitt møtt av kritikere som Thomas Kuhn, Paul Feyerabend og Norwood Russell Hanson, som påpeker at også de rammene for tenkning som utgjør vitenskapens rammer, påvirkes av tenkingen ellers i samfunnet, og ikke på en enkel måte lar seg skille ut fra den (Rorty 2006).

Dette er også tenkning som kan settes i sammenheng med Midgleys konsept om myter, der – som vi har sett – *myter* regnes for å være de forklaringsmåtene vi benytter oss av for å forstå og systematisere verden. For Midgley er disse mytene både de narrative vi forstår vitenskapen ut fra, og omvendt: de narrative vitenskapen bidrar med til samfunnet (Midgley 2004). Det er derfor Midgley ønsker å endre fokuset fra disse skillelinjene mellom rasjonaliteten og andre ting, til en helhetlig måte å forstå verden på. Midgley kritiserer David Hume, som lanserer et spørsmål

”concerning the general foundation of Morals; whether they be derived from Reason, or from Sentiment; whether we attain the knowledge of them by a chain of argument and induction, or by an immediate feeling and finer internal sense.

(*Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Section 1)”(Midgley 2003)

Midgley mener dilemmaet er meningsløst, fordi metaforen ”fundament” ikke passer til resten av formuleringen. Et hus kan bare stå på ett enkelt fundament, skriver hun, så det ser ut som om vi må velge mellom rasjonaliteten eller følelsen som moralens fundament. Men moralen er som all annen menneskelig aktivitet, og har både en intellektuell og en følelsesmessig side

som er organisk knyttet sammen. Midgley og Rorty deler her en sans for verden og menneskelig væren som noe komplekst og sammenvevd.

”The human sciences were urged to get inside this context, while the arts were allowed to escape this requirement of ”rationality” (Rorty 2006: 96), skriver Rorty om rasjonalitetskravet som tradisjonelt sett har blitt stilt til vitenskapene. Grunnen til sarkasmen i utsagnet er at Rorty mener tanken på vitenskapelighet som en grunnleggende *rasjonell* ting fører med seg en realistisk filosofi. Realisme innebærer en tanke om at vitenskapen, siden den befinner seg innenfor en rasjonell – og dermed privilegert – kontekst, kan finne ut noe om tingenes slik de *egentlig* er (Rorty 2006). Det Rorty viser til her, ser ut til å være en generisk form for realisme, som av Alexander Miller defineres som:

”a, b, and c and so on exist, and the fact that they exist and have properties such as F-ness, G-ness, and H-ness is (apart from mundane empirical dependencies of the sort sometimes encountered in everyday life) independent of anyone's beliefs, linguistic practices, conceptual schemes, and so on” (Miller 2010).

Med andre ord antas det at tingen som vi oppfatter, faktisk eksisterer, og dens iboende egenskaper er uavhengige av hvordan den oppfattes av ulike mennesker i ulike kulturer.

Ut fra en realists synspunkt mener Rorty det forventes at man skal kunne ”hente inn” kunnskap som eksisterer *utenfor* veven av overbevisninger, noe som for Rorty blir en umulig metafysisk påstand. Det er selve ”veven” som *er* konteksten kunnskapen blir til i, og det er umulig for mennesker å vite noe om ting som ikke er i en slik ”vev”, eller kontekst. Kunnskapen kan ikke selv eksistere utenfor denne veven. Det blir en selvmotsigelse å gjøre som realismetilhengerne, og forsøke å finne ut tingens *egen* kontekst, eller ”vev”, fordi det er vi som skaper denne. ”We pragmatists hear the question ”But is there *really* any such thing?” as an awkward way of putting the question: ”Are there other beliefs which we ought to have?”, skriver Rorty (Rorty 2006: 97), og svarer på vegne av alle pragmatister, som han skriver, at dette er et spørsmål om hvordan vi skal omgjøre ”veven”, og ikke en generalisert

skepsis til verden, andre sinn eller kulturer. Med andre ord blir dette et spørsmål om en detaljert raffinering av et allerede kjent system, ”vevstolen” – altså et spørsmål om ”hvordan skal vi forholde oss til det som eksisterer?” og ikke et spørsmål om realismens ”hva eksisterer?” (Rorty 2006).

Det er med andre ord umulig – og dermed uinteressant – å rette oppmerksomheten mot objekter eller fenomener utenfor konteksten. Det er umulig fordi idet vi vet at objektene eksisterer, eller idet vi ønsker å henlede oppmerksomheten mot dem, så er de allerede kontekstualisert. Det er uinteressant fordi det er umulig, for da må fokuset være et annet enn å forsøke å finne frem til noe som ikke kan finnes. Rorty mener dette må gjelde alle vitenskaper, også naturvitenskapene, selv om disse ideelt sett skal kunne være objektive og en arena for kontekstfri observasjon (Rorty 2006: 97-98).

Etter mitt syn fremstår antiessensialisme som en mulighet til kombinere to viktige tanker. Den ene er tanken om at vitenskapen er et nyttig verktøy for å skaffe ny kunnskap. Den andre er at vitenskapens arbeidsområder, forskningsspørsmål og retningslinjer primært må styres ut fra en tanke på at vitenskapen reflekterer menneskets væremåte mer enn tingenes egen, siden vitenskapen er en menneskelig oppfinnelse og ikke en gudegitt evne til innsyn i virkeligheten. Dette innebærer at moralske og politiske vurderinger må få spille inn når det kommer til hvilken forskning som skal foretas, hvordan den foretas og hvilken presentasjon funnene skal få. Grunnen til at moralske og politiske vurderinger må få spille inn, kommer av tanken på at vi aldri kommer til å kjenne tingenes *egentlige* karakter, og dermed må vi heller fokusere innsatsen på det som faktisk vil ha en konsekvens for livene vi lever. Presentasjonen av funnene er også viktig fordi enhver slik fremstilling er et bidrag til samfunnets vev av myter, og dermed kan dette også tenkes å ha til dels store politiske konsekvenser.

Rorty setter antiessensialismen på spissen: Dersom man inntar en antiessensialistisk posisjon, kan man heller ikke påstå å noen sinne kunne legge frem noen objektiv målestokk for noe som helst. Dette gjør det enkelt å kritisere antiessensialismen for å være enten relativistisk, i betydningen ”enhver overbevisning er like god som en annen”, at den hevder at begrepet

”sann” har like mange betydninger som det finnes forklaringsmodeller, eller, til slutt, at det eneste som kan sies om sannhet eller rasjonalitet er beskrivelser av de vanlige fremgangsmåtene for å rettferdiggjøre en overbevisning som man finner i et samfunn, nemlig vårt eget. Rorty mener det bare er den siste av disse tre beskrivelsene som kan gjelde en antiessensialistisk filosofi, fordi den første er selvmotsigende og den andre er eksentrisk. Antiessensialisten mener oppriktig at hennes syn er bedre enn realistsens, men hun har ingen objektive begrunnelser for at det er hun som har rett. I tillegg vil det at antiessensialismen ikke inneholder noen epistemologi, innebære at den heller ikke kan være relativistisk (Rorty 2006: 23).

Konsekvensen av dette er at Rorty mener det er riktig å kjempe for de verdier *vi* holder høyt, nettopp fordi vi holder dem høyt og fordi det er *vi* som holder dem høyt. Med andre ord mener Rorty vitenskapen og filosofien bør ta et etnosentrisk perspektiv. Dermed blir Rortys definisjon av etnosentrisme svært interessant. Han skriver:

”To be ethnocentric is to divide the human race into the people to whom one must justify one’s beliefs and the others. The first group – one’s *ethnos* – comprises those who share enough of one’s beliefs to make fruitful conversation possible (Rorty 2006: 30)”

På den ene siden er dette åpenbart en avgrensing mellom ”oss” og ”dem”, men når målestokken er ”fruitful conversation” kan det samtidig sies at dette ikke ser ut til å være noen uoverstigelig begrensning. Det globale diplomatiet viser at det i alle fall er mulig for mennesker med forskjellig kulturell bakgrunn å møtes i ”fruitful conversation”, selv om resultatet ikke alltid er udelt positivt. Med andre ord kan verken nasjonale grenser eller historiske tradisjoner trekke uoverstigelige grenser mellom ”oss” og ”dem”. Det som kreves er at ”vi” deler nok overbevisninger med ”dem”. I vår tidsalder, med billige flyreiser og internettilgang, er det tydelig at grensen mellom ”oss” og ”dem” vil være forskjellig fra tilfelle til tilfelle. Med en slik definisjon blir Rortys antiessensialistiske posisjon tydelig – et

*ethos* som må defineres fra situasjon til situasjon tilsier at andre faktorer, som kanskje kunne tenkes å ha mer stabil, eller endog *essensiell* karakter, ignoreres.

Etter Rortys syn legger antiessensialismen flat alle ”pseudoproblemene” (Rorty 2006: 99) som ble introdusert av essensialistene, som relasjonen mellom hvordan tingen fremstår for menneskene og hvordan den er i virkeligheten, mellom kropp og sinn og mellom språk og fakta. Grunnen til at disse ”pseudoproblemene” forsvinner er at man ikke lenger antar at det finnes to distinkte ting som må relateres på et eller annet vis. Man antar heller at det finnes flere fenomener med uklare avgrensninger, som alle må forstås *holistisk*, som deler av det samme hele (Rorty 2006: 99). Med andre ord er en form for holisme særlig hensiktsmessig når det gjelder å forklare verden, fordi en holistisk filosofi avviser dualismer som i de fleste tilfeller viser seg å være svært vanskelige eller umulige å forene eller forklare.

Etter mitt syn er et av Rortys beste argumenter for en slik holistisk tenkning at det å skille mellom språk og fakta er å påstå at noen deler av språket har den spesielle egenskapen å være i direkte relasjon med noe som er utenfor språket, utenfor beskrivelse. Rorty beskriver dette gjennom en dialog mellom en essensialist og en antiessensialist.

Essensialisten mener objektet vi skal undersøke, virkelig *er* prekontekstuellt – at det eksisterer før, og uavhengig av at mennesker erfarer det. Han sier at det vi undersøker er prekontekstuellt fordi vi ikke ville undersøkt det om vi kjente til det allerede. Antiessensialisten svarer at det er konteksten som gjør at vi er interessert i eller oppmerksom på tingen i det hele tatt. Å beskrive noe er å sette det i relasjon til noe som allerede er kjent – å (re-)kontekstualisere det, sier antiessensialisten. Essensialisten svarer da med å si at beskrivelsene kan variere ut fra hvem som beskriver, mens tingen ikke vil variere på samme måte. Dette innebærer, mener han, at antiessensialisten blander nivåer og antar at væren og viten er det samme.

Antiessensialisten vil da unngå hele spørsmålet ved å svare at dette er et spørsmål om *behov*. Noen ganger vil det være nyttig å oppløse en makrostruktur til mikrostrukturer, og andre ganger omvendt. Man kan dele en setning inn i mønstre av ord, men man må samtidig påpeke

at et ord ikke kan ha mening utenom innenfor en kontekst. Så kan man spørre seg om ikke da antiessensialisten risikerer å lage en "hall-of-mirrors effect – in getting us to stop asking which is the real thing and which the image, and to settle for an ever-expanding choice of images" (Rorty 2006: 100), og dermed utelukke objektet selv? Dersom alt er speil, og alt er refleksjoner, "all the way down", vil vi aldri kunne kjenne objektet, og antiessensialisten ser ut til å ønske å kvitte seg med objektet i det hele tatt.

Men uten objektet er det ingenting som kan reflekteres i "speilene", sier essensialisten. Det *må* være et objekt i bunnen av undersøkelsen. Essensialisten peker på at ved en slik fremgangsmåte sorteres objektet ut av eksistensen, og alt som blir igjen er kun våre tanker og ideer. På bakgrunn av dette klassifiserer han antiessensialisten som "lingvistisk idealist", og seg selv som "realist". Antiessensialisten, sier essensialisten, ønsker bare å organisere sine overbevisninger på en måte som er behagelig eller praktisk, ikke i forhold til objektet. Til det svarer antiessensialisten at hun ikke er noen idealist. Det eneste fellestrekket hun vedkjenner seg med idealismen, er synet på at undersøkelsen ikke handler om konfrontasjonen mellom objekt og overbevisning, men om jakten på et koherent sett med overbevisninger. Hun tror det finnes objekter som er kausalt uavhengige av menneskelige overbevisninger.

Realisten svarer med å påpeke at antiessensialisten nødvendigvis sier at objektet, slik det er i seg selv, er umulig å kjenne. Derfor er hun en slags transcendental idealist. Men antiessensialisten ser ingen behov for talemåten "slik det er i seg selv", fordi det ikke gir mening å skille mellom tingen slik den er i seg selv og hvordan den fremstår for den som opplever den. Vi mennesker beskriver de fleste objekter som kausalt uavhengige av oss, og *det er alt som behøves* for å tilfredsstille vår intuitive realisme<sup>16</sup>. Det er heller ikke noe behov for å si at våre beskrivelser *representerer* objektet. Det er nok å ha begrunnede relasjoner mellom våre ønsker og overbevisninger, og kausale relasjoner mellom disse og resten av universet. Dette er alle de *sinn-verden* eller *språk-verden*-relasjonene vi trenger, sier antiessensialisten.

---

<sup>16</sup> At realisme, eller essensialisme, i en eller annen form kan se ut til å være en nokså automatisk holdning for oss, diskuterer jeg nærmere et annet sted i avhandlingen. Se spes. s. 18.



Realisten sier da: Hvis du benekter å *representere* objekter, så må du samtidig benekte å rekontekstualisere *objekter*. Du finner jo ikke ut noe om objektet, bare hvordan din ”vev” av overbevisninger og ønsker kan omformes slik at de kan omfatte nye overbevisninger og ønsker. Du kommer deg aldri ut av ditt eget hode.

Rorty sier seg rett og slett enig i det. Som mennesker har vi våre begrensninger. Men ”Human finitude is not an objection to a philosophical view” (Rorty 2006: 102) – det er ikke et *problem* for antiessensialismen at mennesket ikke kan gå utover sine egne begrensninger. Det er sånn det er.

#### **6.1.2. Overgangen fra objekt til intensjonelt objekt som undersøkelsens fokus**

Det er på bakgrunn av den antiessensialistiske tanken om at kunnskap kan forklares som en selvkorrigerende vev av overbevisninger, at Rorty ønsker å flytte undersøkelsens fokus fra *objektet* til det *intensjonelle objektet*. Kontrasten mellom disse to er at *objektet* er tingen slik essensialisten ser det, og er en ting som har en egen essens. Tingen *er* slik den er, uavhengig av hvordan vi kjenner den. Det *intensjonelle objektet*, derimot, er tingen slik mennesket ser det. Det intensjonelle objektet vil variere med den kunnskapskonteksten tingen oppfattes i, og som dermed utgjør de relasjonene tingen forstås i forhold til. Rorty mener at siden *objektet* ikke kan kjennes, vil vi måtte nøye oss med å undersøke tingen slik vi kan kjenne den.

Rorty begynner sin utforskning av dette med å diskutere begrepet *tolkning*. Han mener begrepet er interessant fordi det er lett å kontrastere det med noe annet, noe hardere og mindre kontroversielt – som for eksempel ”forklaring” eller ”naturvitenskap”. Blant de som diskuterer dette, finnes det i hovedsak to leire: de som mener at tolkningen, rekontekstualiseringen, går ”hele veien ned”, og de som ikke mener det. At tolkningen går ”hele veien ned” innebærer at man antar det er et konstant behov for tolkning i den forstand at

man aldri kan nå en objektiv sannhet. Det finnes dermed heller ikke noe åpenbart sted å starte tolkningen, og heller ikke noen åpenbar metode for den. Vi blir nødt til å nøye oss med å rekontekstualisere det vi ønsker å undersøke, for så å vurdere forskjellige varianter av rekontekstualiseringen, opp mot hverandre.

En antiessensialist vil si at *all* undersøkelse er tolkning, at *all* tanke er rekontekstualisering, at mennesket aldri har gjort noe annet og at vi aldri kommer til å gjøre noe annet.

Antiessensialisten vil da ikke akseptere at det er hensiktsmessig å skille mellom ting som er objektivt sanne og ting som ikke er det, ikke på noe område. Dermed vil vi måtte bruke begrepet ”tolkning” om alt som alle gjør med alt – om det så er børsmejlere, geologer, forsikringssejlere eller snekkere. Men da blir tolkningsbegrepet så fortynnet at det ikke lenger gir åpning for polemikk og kontrast, mener Rorty.

Dersom alle var antiessensialister, ville vi ikke sett forskjellen mellom de ”fortolkende” vitenskapene som sosiologien, og de ”logiske” vitenskapene som fysikken. Rorty drømmer om at hermeneutikken blir et allment fenomen – eller snarere at hermeneutikken blir så selvsagt at den blir glemt, fordi det ikke finnes noe alternativ, noen unødvendig kontrast. Rorty ønsker seg en kultur som er så antiessensialistisk at distinksjonen mellom sosiologer og fysikere kun blir *sosiologisk*, ikke metodologisk eller filosofisk.

Rorty utdyper dette gjennom å diskutere oversettelsesbegrepet, og tar utgangspunkt i Willard van Orman Quines ”gavagai”-eksempel, fra hans *Word and Object*. Dette er en fremstilling av hvordan en lingvist kan gå frem for å forsøke å lære hva det er informantene mener når han sier ”gavagai” idet en hare piler forbi. Quines påstand er at lingvisten gjennom prøving og feiling kan komme frem til hva det er ”gavagai” svarer til i hans språk. Rorty viser til Charles Taylors kritikk, som er at dette kun kan fungere for ”middle-size dry goods” – altså ting vi kan observere uten å ta direkte del i det som skjer. For ting som menneskelige emosjoner, ambisjoner, mål, sosiale relasjoner og skikker, kan ikke denne fremstillingen være dekkende, ifølge Taylor, fordi disse tingene delvis er konstituert av språket. Man må kunne språket for å forstå skikkene, mener han, men ikke for å forstå haren.

Som svar på dette leser Rorty Donald Davidson, og foreslår at Davidson ville ment at *alt* er like mye (eller lite) ”konstituert av språket”, uansett om det er sedvane eller ”middle-sized dry goods” det er snakk om. Å si at noe er ”konstituert av språket” er det samme som å si at to grupper ikke snakker om de samme tingene hvis de snakker om dem på en svært forskjellig måte, om disse tingene vekker komplett forskjellige overbevisninger i dem. Det er ikke slik at ikke-språk konstituerer visse ting, og språket andre. Det er heller slik at vi og andre grupper reagerer forholdsvis likt på visse situasjoner – ”the noncontroversial objects of common sense” (Rorty 2006: 104). Men når våre reaksjonsmønstre er svært forskjellige, vil vi si at vi har forskjellige *Weltanschauungen*, eller kultur, eller teori, eller at vi ser på verden forskjellig. Men dette skaper unødvendige filosofiske problemer som kan unngås ved å erkjenne at når mønstrene er forskjellige, vil kommunikasjonen bli vanskeligere og oversettelse mindre brukbart. Oversettelse kan bli så perifrastisk og komplisert at det er lettere å bli bilingval.

Oversettelse ifølge Davidson bør foregå på en slik måte at et ord som oversettes, og ordet det oversettes til, bør gjenspeile de samme *beliefs*<sup>17</sup> for både den som snakker det opprinnelige språket og den som snakker språket det oversettes til. Oversetter man det tyske ordet ”Unheimlichkeit” til engelsk som ”homelessness”, bør man gjøre det fordi det den tysktalende mener er sant om ordet, overlapper med det den engelsktalende mener er sant om sitt ord. Men også *desires* må overlappe, noe som igjen krever at også vår *adferd* mot tingen må overlappe (Rorty 2006).

Jeg forstår Rorty slik at dette betyr at også den emosjonelle responsen man har til et ord må gjenspeiles i begge språk. Et lignende eksempel vil kunne være å oversette *homeless* – hjemløs – til *uteligger* eller *tigger*, som åpenbart kan bli feil fordi *homeless* ikke nødvendigvis inkluderer disse tingene. Det er imidlertid mulig å tenke seg at konteksten rettferdiggjør å bruke den ene eller andre oversettelsen. *Unheimlichkeit* betyr forøvrig ”uhygge”<sup>18</sup>, ikke

---

<sup>17</sup> Her gjør Rorty et eksplisitt skille mellom ”beliefs” og ”desires”. Fremfor å oversette disse, lar jeg dem stå på engelsk fordi betydningen er tydelig nok.

<sup>18</sup> ordnett.no

hjemløshet – og Rortys eksempel får dermed en dobbel klangbunn hva gjelder vår emosjonelle respons på ulike ord.

Rorty mener at også ting som tilsynelatende er ”konstituert av språk” beskrives av ord som også vil kunne bety ting som ikke nødvendigvis skulle være konstituert av språk, og omvendt. Eksempler på dette er at ”gavagai” kanskje deler ordstamme med mange andre ord som beskriver religiøse fenomener, der ”hare” kun er én av betydningene til ordet. ”Gavagai” er da muligens mer teologisk av karakter enn man først skulle tro, noe som betyr at man er nødt til å revidere oversettelsen. Og da er ”gavagai” plutselig ikke et ord som er ikke-konstituert av språk, men et ord som *er* det (dersom man skulle følge Taylors skille). Motsatt kan man tenke seg at ordet ”boing” kan oversettes direkte til ”nostalgi”, som er en utvilsomt emosjonell referanse og dermed ikke skulle la seg oversette uten videre. Å si at nostalgi er konstituert av språket ville ikke vært kvalitativt forskjellig fra å si at tannpine er konstituert av språket.

Dette, mener Rorty, indikerer at det interessante skillet ikke går mellom det menneskelige og det ikke-menneskelige, eller mellom materielle objekter og følelser, men mellom de adferdsmønstrene forskjellige grupper av mennesker deler, og de de ikke deler. Rorty begrunner dette med et eksempel jeg liker svært godt: Dersom alle mennesker har til felles at de opplever å savne alle, og bare, de tingene som vi opplever å savne, så vil alle mennesker ha et begrep som sammenfaller med begrepet ”nostalgi”. Motsatt kan det være at haren (”gavagai”) har en helt spesiell, metafysisk rolle hos det folket du undersøker, og dermed vil konseptet *hare* være mindre interkulturelt enn antatt.

Rorty setter påstanden ”vi snakker ikke om den samme tingen om vi sier svært forskjellige ting om den” opp mot Russells prinsipp: *”it is not possible to make a judgement about an object without knowing what object you are making a judgement about”* (Rorty 2006: 105). Russells prinsipp omfatter to ideer. Den første er at man bare kan ta feil om ting man kjenner godt nok: *”you can only be wrong about what you get mostly right”*, (Rorty 2006: 105). Den andre ideen er man bare kan ha rett om *hva noe er*, og ta feil om alt annet man tror om tingen.

Dette er problematisk ifølge Davidson fordi han mener det ikke går å dele opp ”å vite hva en ting er” og ”å vite at tingen står i visse relasjoner til visse andre ting”.

Antiessensialisten Davidson mener vi ikke kan dele opp ting i hva de er og hvilke egenskaper de har, eller i kunnskap *om* og kunnskap *at*. Og å si at man bare kan ta feil om det man for det meste har rett i, er ikke det samme som å si at man bare kan gi en feil beskrivelse av det som man allerede har identifisert. Derimot er det det samme som å si at man bare kan gi en feil beskrivelse av det som man *også* kan beskrive nokså godt.

Dersom man følger dette skillet mellom identifisering og beskrivelse, er det naturlig å tenke på verden som delt inn i objekter på en måte som ligger forut for og er uavhengig av, den prosessen som former overbevisningene. I det minste vil man se for seg at dette er sant for ”the world of banally intercultural middle-sized dry goods”. Men problemet er at det faktisk går an å snakke om ting som ikke eksisterer, eller som kun lar seg identifisere som en ting noen har beskrevet og ikke en ting vi kan observere, som for eksempel religiøse fortellinger. Hvis man da godtar Parmenides’ prinsipp, som er at man kan ikke snakke om det som ikke eksisterer, vil man måtte begynne å se etter en spesiell form for eksistens som det vi vanligvis tenker på som ikke-eksisterende må ha, og kanskje man da ender opp med ”lingvistisk eksistens,” noe som igjen kan gi oss en unnskyldning for å dele opp verden i språklig konstituerte biter og ikke-språklig konstituerte biter. Da er det lett å følge Dilthey slik Rorty leser ham, og lage et skille mellom de ikke-språklig konstituerte naturvitenskapene og de språklig konstituerte humanioravitenskapene.

Antiessensialisten følger ikke skillet mellom objekter som blir funnet før man begynner prosessen med å danne seg overbevisninger om dem, og objekter som skapes underveis i prosessen. Likevel kan hun være med på å sette et skille mellom ting som kausalt får deg til å begynne å danne overbevisninger om dem, og andre ting. Disse andre tingene har få, svake eller svært indirekte kausale lenker mellom seg og deg (som tallet pi), og den første kategorien inkluderer de fleste ”middle-size pieces of dry goods” (som et bord eller en hare) (Rorty 2006: 106). Ting som har en forholdsvis sterk kausal lenke mellom seg og deg, vil

kunne spores nokså direkte fra overbevisningen i deg til selve tingen. Det er for eksempel lett å finne ut hvorfor du har en overbevisning om Gorbatsjov. Ved å spore hvordan dine overbevisninger om ham ble dannet, vil du snart nå tilbake til personen Gorbatsjov. Forsøker vi derimot å spore opphavet til overbevisninger om Guds vilje, lykke, sølibati, nøytroner eller tallet pi, vil du ikke finne noe slikt objekt (unntatt ifølge teorier om immateriell kausalitet, som Platons eller Augustins). En dagligdags forklaring av hvordan vi lærte om disse tingene, vil vanligvis ikke inneholde en referanse til selve tingen. Dette er i motsetning til en dagligdags forklaring av hvordan vi lærte om ting som Gorbatsjov eller en hare.

Antiessensialisten mener ikke at dette viser at tallet pi og sølibati har en annen ontologisk status enn den Gorbatsjov og harer har. Når vi legger død ideen om at undersøkelse skal føre til en representasjon av et objekt, og heller ser for oss at målet med undersøkelse er å gjøre veven av overbevisninger koherent, blir Parmenides' spørsmål om hvordan vi nøyaktig kan representere det som ikke eksisterer, irrelevant, og ideen om at bare det som er *ekte* kan være sant, må avfeies. Dermed er det bare én type "objekt" vi trenger, og det er "intensjonelt objekt". Et intensjonelt objekt er det som et ord eller en beskrivelse refererer til. Man finner ut hva det refererer til ved å koble mening til det lingvistiske uttrykket til ordet eller beskrivelsen. Det gjør man da enten ved oversettelse eller, hvis det er nødvendig, å lære seg språket som ordet eller beskrivelsen er uttrykt på.

Antiessensialisten ser på objekter som det som det er nyttig å snakke om for å kunne forholde seg til de stimuleringene som kroppen vår utsettes for. På denne måten slipper man å forholde seg til ideen om at noen ting er konstituert av språket, og at andre ikke er det. Skillet mellom banale, interkulturelle ting og kontroversielle ting tilsvarer skillet mellom ting du rutinemessig forholder deg til i ditt dagligdagse miljø og tingene som trengs for å kunne forholde seg til nye stimuli fra nye bekjentskaper (som aristotelianere, polynesiere, avantgarde-poeter og -malere, etc. – alle eksempler på personer som kan tenkes å snakke om intensjonelle objekter som ikke nødvendigvis kan observeres) (Rorty 2006).

Jeg forstår Rorty slik: Forskjellige folkegrupper bruker forskjellige språklige utsagn for å referere til forskjellige objekter, som i eksempelet om ordet ”hare” som kan ha en banal, interkulturell betydning på norsk, mens det tilsvarende ordet ”gavagai” kan ha (for eksempel) en teologisk undertone på et annet språk. Dette betyr at det er det intensjonelle objektet som blir forskjellig, i betydningen ”det vi snakker om”. For en antiessensialist er det nemlig utenkelig at det bare er den språklige referansen til objektet som er forskjellig, for antiessensialisten mener at det intensjonelle objektet ikke eksisterer utenfor veven av overbevisninger. Det er det bare objektet som gjør, og vi kan kun forstå objektet som et intensjonelt objekt – altså slik vi fremstiller det, ut fra hvilket behov vi har. Én type problemstilling vil frembringe et annet intensjonelt objekt enn en annen type problemstilling.

### **6.1.3.    Konsekvensen av et antiessensialistisk syn**

Antiessensialisten ser dermed på virkeligheten slik: Siden vi ikke kan få kjennskap til verden slik den er utenfor vår forståelsesverden, finnes det bare én type virkelighet som er interessant, og det er den vi kan forstå og gripe. Vi griper denne ved å knytte sammen overbevisninger i en selvjusterende vev. Omstruktureringen skjer som et nettverk, et samspill mellom overbevisninger og ønsker, som justeres i forhold til hverandre og i forhold til erfaringer. (Rorty 2006)

Den positive konsekvensen jeg leser ut av dette er at vi, ved å forholde oss til undersøkelse på den måten som Rorty skisserer, kan slippe å forholde oss til at forskjellige objekter har forskjellig ontologisk status. Vi trenger bare å forholde oss til at vi forstår verden ut fra de kunnskapene vi skaper oss, og derfor eksisterer kun intensjonelle objekter. Da blir *kultur* et objekt på lik linje med *stein* – et intensjonelt objekt vi forholder oss til ut fra de overbevisningene vi har *om* og *i forhold til* det. For vitenskapen kan dette bety at den tendensen Midgley (Midgley 2004) fremhever, at naturvitenskapene har forrang når det

gjelder forklaring, potensielt sett kan reverseres. Dersom vitenskapen ikke befatter seg med objekter, men med intensjonelle objekter, kan det heller ikke være noe skille mellom vitenskaper som sier noe *faktisk* om verden og vitenskaper som *tolker* verden. Med andre ord vil et antiessensialistisk syn på undersøkelse kunne bidra til en slags maktbalanse mellom vitenskapene. Rorty mener at denne erkjennelsen representerer en form for holisme som kan balansere et naturalistisk filosofisk syn, noe som er spesielt interessant med tanke på denne avhandlingens problemstilling.

Etter mitt syn kan det imidlertid tenkes at han tar det litt for langt når han skriver:

”What I have been urging is that *holism takes the curse off naturalism*, and that one can be as naturalistic as Davidson as long as one is careful to be as holist as Taylor. To be a naturalist, in this sense, is to be the kind of antiessentialist who, like Dewey, sees no breaks in the hierarchy of increasingly complex adjustments to novel stimulation – the hierarchy which has amoebae adjusting themselves to changed water temperature at the bottom, bees dancing and chess players check-mating in the middle, and people fomenting scientific, artistic, and political revolutions on top” (Rorty 2006: 109).

Jeg mener det er vanskelig å lese denne lille appellen til et glidende hierarki uten å samtidig tenke at jo høyere man er i hierarkiet, jo *bedre* er man. Når det ene ytterpunktet er amøber som forsøker å justere seg i forhold til skiftende vanntemperatur, og det andre er mennesker som igangsetter endringer i kulturelle strukturer, kan man tenke seg at de menneskene som *ikke* igangsetter slike endringer er mindre komplekse og dermed mindre intelligente. Uten å trekke denne kritikken for langt – det er tross alt *kompleksiteten* Rorty snakker om her, og ikke nødvendigvis verdien – kan dette stå som et eksempel på at det kan være vanskelig å uttrykke selv nokså moderate og konkrete setninger uten å samtidig vekke umiddelbare, verdimessige reaksjoner hos mottakeren. En tolkning av dette ut fra Rorty kan være at begrepet *kompleksitet* i den vestlige verden også har et kvalitativt innhold, der mer kompleks (blant annet) konnoterer ”mer verdifull” – i alle fall hos denne leseren.



Rorty (2006) mener at ved å anta en slik form for antiessensialisme, der undersøkelse kun er et forsøk på å rette opp inkohærens i overbevisninger, og der inkohærens blir fremprovosert av nye stimuli, er det eneste som mistes at man ikke kan trekke filosofisk interessante skiller mellom *forklaring* og *forståelse*, eller mellom *forklaring* og *fortolkning*. Men så er dette også det antiessensialisten *ønsker* at skal forsvinne.

Det som på den andre siden kan *vinnes*, er en beskyttelse mot reduksjonisme, mot ideen om at mennesker "bare" er noe "undermenneskelig". For når man forlater ideen om at sannhet er det samme som "nøyaktig representasjon" eller "korrespondanse med hvordan ting egentlig er", kan man heller ikke dele kulturen inn i deler som gjør denne jobben mer eller mindre godt. En slik holistisk naturalisering av undersøkelsesteorien gjør scientistisk reduksjonisme umulig, fordi å se på undersøkelse som rekontekstualisering utelukker å vurdere noen kontekster som privilegerte i seg selv, fremfor passende eller nyttige for et eller annet formål.

Ved å bli kvitt ideen om at forskjellige metoder må anvendes for å undersøke forskjellige objekter, flytter man fokus fra objektets metodologiske "krav" til nytteverdien undersøkelsen skal ha. Dermed kan man modulere den filosofiske debatten fra en metodologisk-ontologisk toneart til en etisk-politisk toneart, som Rorty sier det med en musikalsk metafor. Da blir debatten om hva det er verdt å undersøke, hvilke aspekter av virkeligheten som er nyttige å finne ut av, istedenfor å undersøke det som er "meningen" eller "hensikten" at vi skal finne ut av, pålagt oss av vår natur eller av virkeligheten selv (Rorty 2006).

Av dette forstår jeg at Rorty mener vi skal ta et etisk ansvar for den forskningen vi gjør, og velge forskningsspørsmål ut fra nytteverdi. Rorty skriver:

"For now one is debating what purposes are worth bothering to fulfill, which are more worthwhile than others, rather than which purposes the nature of humanity or of reality obliges us to have. For antiessentialists, all possible purposes compete with one another on equal terms, since none are more "essentially human" than any others" (Rorty 2006: 110).

Rorty mener altså at debatten nå bør være om hvilke formål det er verdt å arbeide for, fremfor hvilket formål menneskenaturen eller virkeligheten har for oss. Han avviser essensialismen, og dermed kan det ikke være jakten på tingens essens som er målet for undersøkelsen. En essensialistisk tilnærming til undersøkelse er, slik Rorty beskriver det, kan bare skje på to måter. Den ene måten er å arbeide ut fra ønsket om å avdekke tingens essens. I så fall blir undersøkelsen bundet til å benytte den metoden som fører til kunnskap om tingens essens. Den andre måten er å arbeide ut fra tanken om å realisere menneskets essens, og finne frem til den kunnskapen det er menneskets natur å finne frem til. I så fall vil vi måtte arbeide etter den metoden som lar oss realisere vår essens. Ingen av disse målene for undersøkelse kan antiessensialisten akseptere, fordi hun ikke anerkjenner tingen en essens som det er mulig eller interessant for mennesket å kjenne. Likevel er sitatet verdt en nøyere gjennomgang, fordi Rorty bruker begrepet *purpose*, som konnoterer *hensikt* – altså den grunnen man har for å gjennomføre et arbeid eller en undersøkelse. Det er mulig å lese Rorty slik at han mener det er likeverdig å arbeide ut fra hensikten *å lage en atombombe* som hensikten *å forsøke å lage en vaksine*.

Jeg tolker Rorty slik at han faktisk mener at ”For antiessentialists, all possible purposes compete with one another on equal terms, since none are more ”essentially human” than any others” (Rorty 2006: 110). Imidlertid tolker jeg ham slik at dette ikke er en moralsk vurdering, men en antiessensialistisk vurdering. Kontrasten han setter opp er mellom ”den hensikten naturen har for mennesket” og ”den hensikten mennesket har for seg selv”, og dersom mennesket, innenfor sitt *ethos*, blir enig om å arbeide med den ene eller andre hensikten, er det uansett ikke et uttrykk for tingens eller menneskets essens. Ut fra et antiessensialistisk synspunkt kan det ikke være mulig å snakke om noen menneskelig essens, annen enn den man blir enige om å velge innenfor et *ethos*, slik Rorty definerer det. Dersom et slikt *ethos* bestemmer seg for å gjennomføre undersøkelser med det formål å finne frem til bedre menneskelig helse, er dette like lite en realisering av menneskets essens som det å gjennomføre undersøkelser for å finne frem til bedre våpen er det. Et antiessensialistisk perspektiv benekter enhver essens, og dermed kan en slik essens heller ikke realiseres gjennom den ene eller andre hensikten.

Men jeg tolker ikke antiessensialisten slik at hun benekter at vi har et *moralsk* ansvar for de undersøkelsene vi velger å gjøre, og for de hensiktene vi pålegger oss selv. Og ved å la filosofien og vitenskapen ha et etnosentrisk fokus, vil undersøkelsens hensikt også få en målestokk. Innenfor en antiessensialistisk tankegang vil en slik målestokk nødvendigvis være midlertidig og kontingent, fordi *etnoset* er i stadig endring. Rortys etnosentrisme er, som vi har sett, å la det kollektivet som avgrenses av ”de vi kan ha en fruktbar samtale med”, få konstruere verdier og mål for den menneskelige aktiviteten. Dermed er antiessensialistens antakelse om at enhver hensikt for menneskelig innsats er likeverdig med tanke på om undersøkelsens realiserer den menneskelige essens, ikke en *moralsk* antakelse. Det er en antakelse om undersøkelsen selv. Det moralske blir ivaretatt av at undersøkelsen foregår innenfor en etnisk (igjen i Rortys definisjon) kontekst.

Kan vi ikke da, på bakgrunn av denne drøftingen, spørre om det å søke sannheten, forstått som rekontekstualisering fremfor avdekking av tingens essens, som et karakteristisk menneskelig trekk? Rorty mener dette blir som å si at det er karakteristisk menneskelig å ønske å bruke tomlene sine. Vi har ikke noe annet valg enn å bruke tomlene på den måten vi gjør, og vi har heller ikke noe valg om å la være å rekontekstualisere. Fra et etisk-politisk synspunkt vil Rorty si at det er karakteristisk å finne på så mange nye kontekster som mulig. Dette gjelder ikke hele menneskearten, skriver Rorty, men bare for ”its most advanced, sophisticated subspecies – the well-read, tolerant, conversable inhabitant of a free society” (Rorty 2006: 110). Dette er ønsket om å være så tilpasningsmessig mangesidig som mulig – å rekontekstualisere ”for the hell of it” (Rorty 2006: 110). Det er lettere å finne spor etter dette i kunst og litteraturen enn i naturvitenskapen, mener Rorty. Han er derfor fristet til å ta dette som et tegn på at vår kultur er stadig mer poetisert og at den dermed fjerner seg stadig mer fra et skremmebilde av et scientistisk samfunn og nærmer seg noe annet, noe bedre (Rorty 2006).

Med stor selvinnsikt skriver Rorty: ”But, as a good antiessentialist, I have no *deep* premises to draw on from which to infer that it is, in fact, better – nor to demonstrate our own superiority

over the past, or the non-Western present. All I can do is to recontextualize various developments in philosophy and elsewhere so as to make them look like stages in a story of poeticizing and progress” (Rorty 2006: 110). Å bekjenne seg til en antiessensialistisk filosofi innebærer med andre ord å ikke kunne gi noen dype argumenter for verken at følgene av antiessensialismen er bedre enn følgene av en essensialistisk filosofi, og heller ikke å kunne gi noen objektiv beskrivelse av vår tid eller kultur som bedre enn andre tider eller kulturer. Det synes heller ikke å være mulig for antiessensialisten å kunne si med sikkerhet – at det *objektivt sett* er slik – at antiessensialismen er riktig og at essensialismen er feil. En nødvendig følge av antiessensialismen, slik jeg ser det, må være at selve antiessensialismen også er en overlevering og logisk følge av vår måte å tenke filosofi og kunnskap på, og dermed i seg selv potensielt sett kunne være *feil*. Etter mitt syn er dette mindre viktig enn det kravet om ydmykhet antiessensialismen fører med seg, sammen med kravet om nøye etisk vurdering av både politisk og vitenskapelig aktivitet.

#### **6.1.4.    *Hvorfor antiessensialisme?***

Jeg velger å gjøre rede for Rortys teori om undersøkelse som rekontekstualisering fordi jeg mener denne måten å beskrive menneskets evne til å tilegne seg kunnskap på, gir menneskeheten muligheter for positiv utvikling. Grunnen er at den fordrer at vi hele tiden utfordrer og vurderer den kunnskapen vi allerede har, og samtidig nøye vurderer hvilken kunnskap vi trenger, og – viktigst – *hvorfor* vi trenger den. I dette ligger det et krav om at man forholder seg moralsk og solidarisk til vitenskapen, fordi man ikke kan forsvare å ha *etnosentriske* kriterier for arbeidet med mindre utgangspunktet er de verdiene man finner i samfunnet man tilhører, slik Rorty definerer det. I tillegg, med Rortys opphøying av mennesker som arbeider med rekontekstualisering fordi *de ønsker det*, kan man se for seg et samfunn – et rortyansk *ethos* – som verdsetter menneskelig streben mot et bedre samfunn, både moralsk og kunnskapsmessig.

Imidlertid mener jeg noe må sies om at Rorty trekker frem kun samfunnets mest ”avanserte og sofistikerte” personer, ”the well-read, tolerant, conversable inhabitant of a free society” (Rorty 2006: 110). Ordvalget virker også her evaluativt på den måten at det impliserer at det finnes mennesker som er ikke-avanserte og ikke-sofistikerte, som ikke er beleste, tolerante eller konversable som ikke bidrar til samfunnet like mye som de andre. Alle disse begrepene kan diskuteres, særlig kravet om toleranse, fordi toleransebegrepet er meningsløst om *alt* tolereres. I denne avhandlingen er det imidlertid nok å si at Rortys teori om undersøkelse er et gunstig utgangspunkt for vitenskapelig arbeid, selv om teorien ikke er komplett i den formen den her presenteres i, om den noen sinne kan bli det. Jeg mener Rortys teori om undersøkelse er et gunstig utgangspunkt for vitenskapelig arbeid fordi det fordrer at begrunnelsen er moralsk og siktemålet samfunnsnytte. Dette positive synet på Rortys teori vil jeg videre begrunne med Midgleys tanke om at vi har en evne til å lage myter – eller en vev av overbevisninger, som Rorty sier det – der vi ofte har en tanke om ”frelse”, eller en fremtid som på en eller annen måte er bedre enn nåtiden. Slik sett vil vi ved å anta Rortys antiessensialisme, kunne hengi oss til tanken om en utopi og arbeide for å nå den (Rorty 1989: 61). Videre velger jeg å tro at mennesker har en tendens til å ta vare på hverandre og at det rortyanske *ethos* kan omfatte langt flere enn vårt lokale samfunn, noe som igjen ideelt sett kan gi seg utslag i en mer rettferdig verden. Men som Rorty kan ikke jeg heller tillate meg å gi noen substantiv begrunnelse for disse visjonene så lenge jeg aksepterer hans antiessensialistiske syn på undersøkelse.

Men antiessensialismen er bare grunnantakelsen. Antiessensialismen, som antakelsen om at å kvitte seg med tanken på at det går an å kjenne verden slik den er uavhengig av menneskene, fører med seg et moralsk og politisk ansvar for all menneskelig aktivitet. Men det vi har sett på så langt, gir ingen metode for undersøkelse – tvert imot antas det at det ikke finnes noen åpenbar metode for tolkningen. Det er her jeg mener danningen har sin funksjon. Slik jeg ser det fremstår dannelsbegrepet som en konstruktiv forståelsesmåte å plassere seg og sin kunnskap i, eller i forhold til, en tradisjon. Dette henger sammen med den metaforen jeg velger å sentrere denne eksposisjonen av dannelsbegrepet rundt, nemlig Gadammers tanke om

*reise og hjemkomst*. Etter mitt syn, i motsetning til Rortys, fremstår dette som et nokså åpenbart sted å begynne tolkningen, og som en nokså åpenbar fremgangsmåte for tolkning. Gadamerens tanke om reise og hjemkomst handler om at man åpner seg for andre personers perspektiv gjennom å "reise ut" fra seg selv, for så å "returnere" til seg selv, farget av den opplevelsen "reisen" har vært. Dette er for Gadamer en måte å gjøre seg selv mer komplett på (Gadamer 2010).

Jeg forstår Rorty slik at dersom man først sier at ingenting av det som er av interesse for oss er objektivt sant, og den menneskelige essens ikke kan finnes, vil det heller ikke være noen metode som står frem som "den korrekte". Det interessante spørsmålet er *hva som gir mest mening for den det gjelder*, enten det er et barn, en elev, en student, en forsker eller hvem som helst. Dersom vi heller stiller dette spørsmålet, enn å søke det objektivt sanne, vil det kunne sies at dannelsen (som ifølge Korsgaard og Løvlie først og fremst er selv-dannelse) krever at man kan plassere seg selv i en relasjon til noe annet. Dette kan man si nettopp fordi man ønsker å finne ut av hvem man selv er og hvordan man kan forholde seg til et lokalt og globalt samfunn – ideelt sett et rortyansk *ethos*. Dette vil i sin tur, ifølge Gadamer, kreve at man "reiser ut" fra seg selv, "returnerer" og vurderer hva man så sitter igjen med. Det er ut fra denne tanken jeg nå vender meg mot Gadamerens danningsteori.

## 6.2. Hermeneutikk og tolkning

Bernt Gustavsson (1998) gir Hans-Georg Gadamer æren for å introdusere den moderne danningstanken, i verket *Sannhet og metode*. Dette verket kan ifølge Espen Schaanning leses som en reaksjon på, og et svar til, tanken om at "ekte" human- og samfunnsvitenskap (med andre ord humaniorafagene) må modelleres etter naturvitenskapen (Schaanning 2010), noe som er særlig relevant ut fra denne avhandlingens problemstilling. Grunnen til at det er

interessant, er at *Sannhet og metode* også viser til den kontrasten som ofte – og etter mitt syn urettmessig – settes mellom humaniorafagene og naturvitenskapen, både med tanke på hva ”sannhet” er, hvor den kan tenkes å finnes, og ved bruk av hvilke metoder man skal finne den. Jeg fremstiller Gadamers danningsteori på den måten at jeg først presenterer hans gjennomgang av dannelsbegrepets utvikling, samt den påvirkningen Gadamer antar at dannelsbegrepet har hatt på den europeiske kulturen, som etter alt å dømme er relevant for den kunnskapskonteksten vi også befinner oss i. Deretter vender jeg meg mot Gadamers metaforiske utreise og hjemkomst. At dette ikke er et arbitrært utvalg av Gadamers teori, begrunner jeg med at Bernt Gustavsson gjør et lignende utvalg som meg når han beskriver ”Dannelsens væsen” og ”dannelsens sigte” ifølge Gadamer (Gustavsson 1998).

#### **6.2.1.    *Dannelsbegrepets hermeneutiske bakgrunn***

Bernt Gustavsson beskriver Gadamers *Sannhet og metode* som videreføringen av den hermeneutiske tradisjonen, som hadde sitt utspring i søken etter hvordan man på best mulig måte skulle forstå Guds ord gjennom Bibelen. Frem til omkring år 1800 var man enige om at den beste måten å tolke en tekst på, var ved å lese den og å leve seg inn i den. Det var slik man kunne hente frem forfatterens egentlige mening med teksten, mente man. Å tolke var etter dette synet å innta førstepersonsperspektivet og selv *oppleve* teksten. Ved århundreskiftet 1700-1800, i den tyske romantikken, ble denne metoden utvidet til å omfatte alt åndsverk, ikke bare tekster, og omkring midten av 1800-tallet fikk hermeneutikken en rolle som metode for humaniorafagene generelt.

Allerede på den tiden var det formulert et skille mellom naturvitenskapene og åndsvitenskapene. Naturvitenskapene ble her sett på som analytiske og (årsaks-) forklarende vitenskaper, mens åndsvitenskapene var fortolkende av karakter og hadde mennesket og menneskelig aktivitet som forskningsobjekt. Men begrepsbruken til tross, mennesket og den

menneskelige aktivitet skulle ikke forstås som et *objekt*, men *tolkes*, som et subjekt. Det er kun mulig forstå åndsvitenskapens objekt ved å leve oss inn i fenomenet vi forsker på, enten det er et menneske eller et menneskelig verk, var tanken. Denne måten å tenke hermeneutikk på fikk navnet ”innlevelsens hermeneutikk”, og skulle ha et klart element av empati. Tolkningen skulle komme *innenfra* (Gustavsson 1998).

Den videre utviklingen av hermeneutikken gjennom 1900-tallet utvidet tolkningen til å bli en metode som kunne brukes på all menneskelig viten, ikke bare tekster og andre åndsverk. Martin Heidegger går ifølge Gustavsson så langt som å si at tolkning og forståelse er vår *eksistens*. Alt vi kan gjøre som mennesker, er å forsøke å tolke og forstå verden rundt oss. Å prøve å tolke og å forstå er den grunnleggende menneskelige tilstand. Da følger det også at det er umulig å sette et skille mellom mennesket og verden når det gjelder undersøkelse, fordi mennesket er *i* verden. Dermed vil den innsamlede kunnskapen om mennesket og kunnskapen om verden utgjøre en helhet (Gustavsson 1998).

Denne måten å beskrive undersøkelse på kalles fenomenologi, og forklares av Gustavsson som en vitenskapsteoretisk tilnærming som hevder at verden kun kan studeres ut fra menneskets eget perspektiv, ut fra hvordan fenomenet fremtrer for den som opplever det<sup>19</sup>. Ifølge fenomenologien kan det ikke sies å være et skille mellom verden *slik den er* og verden *slik mennesket oppfatter den*, og fenomenologien skilte seg dermed fra den tradisjonelle vitenskapen, som så på verden og menneskene som døde objekter uten mening (Gustavsson 1998: 50).

Den tradisjonelle vitenskapen påstod å kunne observere verden og mennesket nøytralt, ifølge Gustavsson. Som svar på dette presenterer Hans-Georg Gadamer en alternativ filosofi for humanvitenskapene, der tolkning ses på som mennesket eneste mulighet til å forholde seg til verden på. Og sentralt for tolkningsevnen er danningen, etter Gadamers syn (Gustavsson 1998: 50). Med andre ord antyder Gadamer at hermeneutikkens virkeområde har utvidet seg

---

<sup>19</sup> Fenomenologien er også det filosofiske rammeverket som ble valgt av speilnevron-forskerne, med utgangspunkt i en lignende erkjennelse, som vi så på side 50.



fra å være en metode spesifikt beregnet på tolkning av bibeltekster til å bli en forståelse av menneskets interaksjon med verden. Gadamer antyder også at det er en sammenheng mellom dannelsbegrepet og dreiningen fra en tradisjonell, forklarende vitenskap der tredjepersonsperspektivet var idealet, mot en fenomenologisk tilnærming der førstepersonsperspektivet – innlevelsen – stod i fokus.

### **6.2.2.    *Gadamers danningsteori***

Det er nokså ukontroversielt å påstå at dannelsbegrepet har gjennomgått en historisk endring. Det kan også sies å selv *representere* en historisk endring, mener Gadamer (2010). Historisk sett har dannelsbegrepet utviklet seg fra å være en del av middelaldersk mystikk, gjennom barokkens mystikk, til et religiøst begrep. Johann Gottfried von Herder (1744-1803) introduserte ideen om *humanitet* som et produkt av danningen, og det er denne betydningen som har blitt videreført til vår tid. Gadamer mener det er dannelsbegrepets meningsinnhold slik det fremstår fra Herders tid og fremover som gjør at Goethes diktning fremstår som samtidig og moderne, mens tidligere diktning virker fjern og historisk (Gadamer 2010: 35-36). Gadamer foreslår altså at det at dannelsbegrepets innhold ble endret, hadde en innflytelse på hele den tyske kulturen – eller i alle fall på språkets meningsinnhold.

Den tradisjonelle forståelsen av humanitetsbegrepet er knyttet til Ciceros oversettelse av det greske begrepet *paideia*, som tilsvarer vår bruk av dannelsbegrepet i dag, skriver Gustavsson. *Paideia* stod for den utviklingen som skulle til for at man skulle bli en fri, harmonisk og deltagende medborger, og det skulle være en allsidig utvikling av menneskets intellekt, kunstneriskhet og kroppslige fysikk. Cicero oversatte *paideia*-begrepet til det latinske *humanitas*, som best lar seg oversette til *menneskelighet*, ifølge Gustavsson. Denne begrepsbruken ble beholdt som en del av det teoretiske innholdet i humanismen, da denne vokste frem i renessansen (Gustavsson 1998: 144).

Dannelse i Gadamer forstand er ikke det samme som en hvordan en ting *fremstår*, som i at noe er ”veldannet” eller velskapt<sup>20</sup>. Det skal heller ikke forstås som *tilblivelse*, slik fjell kan dannes av sedimenter eller vulkansk aktivitet. Gadamer dannelsesbegrep konnoterer heller *vekst* og *kultur*. Veksten blir uttrykt gjennom at menneskets særegne evne til utvikling av evner og talent blir dyrket<sup>21</sup>, og kulturen ved at mennesket ikke bare tar til seg den kulturen hun lever i, men også lar den bli en del av seg og tillater seg å bli en del av den. Danning blir da den ”sansen som strømmer harmonisk fra erkjennelsen og følelsen av hele den åndelige og moralske streben over på fornemmelsen og karakteren,” som Humboldt skriver (i Gadamer 2010: 36). Dette viser til den mystiske tradisjonen, der man antar at mennesket er skapt ut fra, og bærer i seg, Guds bilde, og at menneskets fremste oppgave er å gjenoppbygge dette bildet i seg selv. Denne arven er tydelig i det tyske begrepet for danning, *Bildung*, der Bild betyr ”bilde”. *Bildung* inneholder en dobbelthet fordi det kan forstås som et for-bilde eller et etter-bilde. Det kan forstås som et for-bilde, med fremtiden som referanse, eller som et etter-bilde, et resultat av en prosess.

Jeg tolker Gadamer slik at han mener Bildung-begrepet *språklig sett* er knyttet tettere til beskrivelsen av resultatet av prosessen (etter-bildet) enn til beskrivelsen av prosessen i seg selv. Likevel mener han at dannelsesbegrepet bør forstås som prosessen selv, fordi resultatet ikke kan fremkomme på grunnlag av et ”teknisk mål” (som for eksempel en læreplan eller en arbeidsteknikk som skal innstudies), men fra den prosessen som kontinuerlig foregår inne i mennesket. Et teknisk mål må formuleres på bakgrunn av det grunnlaget som enhver tid foreligger, og et slikt mål vil dermed alltid forbli i endring fordi individet hele tiden utvikler seg. Gadamer skriver:

”Det er i samsvar med en vanlig overføring av tilblivelse på væren når ”dannelse” (i likhet med vår tids ”forming”) snarere betegner resultatet

---

<sup>20</sup> I den norske utgaven av *Sannhet og metode* brukes bare begrepet ”veldannet”, men jeg forstår det slik at det er det vanligere begrepet ”velskapt” som menes.

<sup>21</sup> Gadamer språkbruk er ikke tilfeldig valgt her. ”Vekst” relateres til ”dyrking”, og ordbruken fremkaller et metaforisk bilde av barnet som en plante som blir gjødslet og vannet for å vokse.

av denne tilblivelsesprosessen enn selve prosessen. Denne overføringen virker særlig opplagt her, ettersom dannelsens resultat ikke fremstilles med et teknisk mål for øye, men vokser frem av formingens og dannelsens indre prosess og derfor forblir i en tilstand av stadig videreutvikling” (Gadamer 2010: 37)

Ut fra dette kan ikke danningen ha noe mål som er eksternt seg selv, annet enn det målet en oppdrager kan sette seg for at barnet skal oppnå dannelse, ifølge Gadamer. Det er danningen selv som er danningens mål. Dette medfører også at danning ifølge Gadamer ikke bare kan ses på som kultivering av de anlegg individet allerede har, fordi en slik kultivering kun kan ta utgangspunkt i det som allerede finnes der, noe som man allerede vet hva kommer til å bli. Kultiveringen av allerede eksisterende anlegg ville i så fall utgjort målet, og oppdragelsen (”innøving og pleie”, (Gadamer 2010: 37)), kunne da ikke blitt noe annet enn et middel for å nå målet. Derfor, skriver Gadamer, er lærestoffet kun et middel for å nå målet, ikke et mål i seg selv. Opplæringen må resultere i noe annet, noe mer, enn det som står i lærebøkene (Gadamer 2010).

Selv om jeg i prinsippet godtar Gadamers påstand om at kultivering medfører et klart mål, og dermed må diskvalifiseres, er jeg ikke uten videre enig i at metaforen er dekkende. Gadamers ord er som følger:

”Å kultivere et anlegg betyr å utvikle noe som foreligger, slik at innøving og pleie blir et rent middel til målet” (Gadamer 2010: 37).

Men et anlegg er nettopp et *potensiale* for noe som skal komme, og er dermed noe som ennå ikke er realisert. Et barns anlegg er ikke entydig – noen har anlegg for bli god i mye forskjellig, og andre har kanskje færre, mer fleksible anlegg som kan realiseres på mange måter. Det er heller ikke gitt at det er i oppdragerens makt å dyrke disse anleggene frem, for det finnes mange eksempler på at mennesker har realisert sine egne evner på tross av den oppveksten – *kultiveringen* – de har møtt av sine oppdragere. Et eksempel på det kan være Jean-Paul Sartre, som skal ha følt seg fremmedgjort av sine oppdragere i den grad at hans eget eksistensfilosofiske arbeid kan tolkes som en reaksjon mot dette. Han sier selv:

”Jeg har aldri hatt noen følelse for det å eie; det er ikke noe som virkelig har tilhørt meg noen gang, for først bodde jeg hos mine besteforeldre, og så, etter at min mor hadde giftet seg igjen, hos min stefar, og ingen av stedene hadde jeg følelsen av å være ”hjemme”; de andre ga meg bestandig det jeg trengte.” (Biemel 1967: 8)

Walter Biemel tolker denne uttalelsen som en sterk årsak til at Sartre senere utvikler en filosofi der det personlige ansvaret er sentralt (Biemel 1967). I denne sammenhengen kan vi strekke oss så langt som å si at oppdragelsen kan ha ligget til grunn for en slik utvikling av Sartres evner, men det ser i alle tilfeller ikke ut til at det var oppdragerens intensjon å dyrke frem akkurat dette hos unge Jean-Paul Sartre.

Det er også rimelig å si at oppdragelsen fordrer et visst hensyn til hvilke anlegg og begrensninger barnet har, noe som igjen vil føre til at en viss grad av kultivering er nødvendig. I den forstand er jeg enig med Gadamer i at danningen skal føre til noe mer enn ren kultivering ville kunne gjort. Det synes å være nødvendig både med vekst og kultur.

Gadamer mener dannelsbegrepet har medført en historisk endring, og antyder at språklige endringer og kulturelle endringer er nært knyttet til hverandre. Det er i den sammenhengen interessant å se på hvordan ordet *kultur* kan sies å ha forskjellige betydninger i forskjellige språk. Guy Deutscher argumenterer for at språket i stor grad gir oss verktøy for å forstå verden, og gjengir ordbokdefinisjonen av ordet *kultur* på engelsk, tysk og fransk (engelsk oversetting i kursiv under ordbokdefinisjonen):

“Culture: cultivation, the state of being cultivated, refinement, the result of cultivation, a type of civilisation.

Chambers English dictionary

Kultur: Gesamtheit der geistigen und künstlerischen Errungenschaften einer Gesellschaft.

*(The totality of intellectual and artistic achievements of a society.)*

Störig German dictionary

Culture: Ensemble des moyens mis en œuvre par l'homme pour augmenter ses connaissances, développer et améliorer les facultés de son esprit, notamment le jugement et le goût.

*(The collection of means employed by man to increase his knowledge, develop and improve his mental faculties, notably judgement and taste.)*

ATILF French dictionary” (Deutscher 2010: 8).

Deutscher bruker dette sitatet til å vise at ordene vi bruker, gjør at vi forstår verden litt annerledes (her vist ved forskjellige oppfatninger av begrepet *kultur*), avhengig av hvilket språk vi snakker. Argumentet er at forskjellige konnotasjoner gir forskjellige assosiasjoner, og forskjellige språkbilder og definisjoner gir forskjellige referanserammer (Deutscher 2010). Jeg er langt på vei enig i Deutschers argument, men mener det viktigste med eksempelet hans er erkjennelsen av at språket og kulturen ser ut til å bevege seg i takt, og avhengig av hverandre. Det at et begrep kan forstås forskjellig på forskjellige språk, forteller oss ikke nødvendigvis noe annet enn at ett land har måttet utvikle sitt språk annerledes enn et annet, rett og slett fordi forskjellige land har måttet forholde seg til forskjellige historiske hendelser og tradisjoner.

Noe av det som er mest interessant med sitatet er at disse tre forskjellige språkenes definisjon av ordet *kultur* også antyder at kulturen språket benyttes i, er forskjellig. Definisjonene kan leses som både en deskriptiv beskrivelse av hva kulturen *er*, og en normativ beskrivelse av hva som skal til for at man skal kunne kalle det kultur – hva kulturen *bør være*. Det ser ut som om den britiske ordboken lar *kultivering* og *raffinering* være bærende synonymmer for ordet, selv om den svært moderate konstruksjonen ”a type of civilisation” nevnes helt til slutt. Ut fra denne ordbokdefinisjonen synes det rimelig å tolke *sivilisasjon* som et samfunn av veloppdragne borgere, fremfor å tolke inn autonomi og selvrealisering – ”kultur” – i begrepet, slik vi har sett Gadamer antyde. Den tyske og den franske ordboken følger Gadamer i at kultur er noe mer enn raffinering, og knytter ordet nærmere menneskers åndsverk og nyskaping. Skal vi ta denne lille anekdoten på alvor, ser det her ut til at kontinental idéhistorie

har et annet perspektiv på kultur enn det vi finner i britisk engelsk. En mulig tolkning kan være at tysk og fransk språk er farget av danningsbegrepets fokus på en humanistisk orientert prosess.

Midgleys definisjon av kultur som ”patterns of movement” (Midgley 2004: 57) er interessant i denne sammenhengen. Hun mener kultur må ses på som et helhet der alle delene flyter i hverandre, påvirker hverandre og ikke kan tas fra hverandre uten at man samtidig mister den sammenhengen tingen fungerer innenfor. Etter hennes syn kan ikke kulturen reduseres til en minste enhet. Kultur, mener hun, er ikke en mengde atomer, men mønstre av holdninger, meninger, språk, verdier og lignende, som ikke kan gi mening uten at alle er tilstede samtidig og virker på hverandre. Jeg mener derfor det er rimelig å anta at Midgley støtter min antagelse om at Deutschers glimt fra ordbøkene ikke forteller oss allverdens om landenes kultur, selv om det er selve kulturbegrepet som blir definert. Vi kan ikke forvente å lese ordbokdefinisjonen av et ord og umiddelbart få den samme forståelsen og opplevelsen av begrepet som noen som er vokst opp innenfor den aktuelle kulturen. Det holder ikke å lære seg ordene et språk består av for å kunne *forstå* språket, siden språket i sin natur er en henvisning til utallige allmenne kulturelle referanser. I seg selv er dette et eksempel på at en generell reduksjonistisk tilnærming ikke kan være den eneste måten å forstå menneskenes verden på – å forstå kulturelle fenomener er vanskelig om man forsøker å forstå bare én del av gangen. Jeg leser Midgleys definisjon som et godt eksempel på holistisk tenkning som samsvarer godt med danningsbegrepet. Dersom kultur er et ”pattern of movement”, synes det nyttig å jevnlig vurdere sin plass i ”mønsteret”, kanskje gjennom en gadamersk ”reise og hjemkomst”.

Gadamer synes å være enig i at språket og kulturen reflekterer hverandre, og at meningen først kan oppnås når man lever seg inn i den kulturelle konteksten man forsøker å forstå, og i likhet med Rorty diskuterer han også oversetterens dilemma. Han tar utgangspunkt i en forståelse av at det å oversette en tekst fra ett språk til et annet vil medføre en sensibilitet for hvilke kulturelle referanser som er umiddelbart gjenkjennelige og hvilke som må nedtones eller forsterkes for at oversettelsen ikke skal bli uforståelig eller for fjern fra originalteksten.

”Enhver oversettelse som tar sin oppgave på alvor, er klarere og flatere enn originalen” (Gadamer 2010: 426), fordi originalen inneholder språklige og kulturelle overtoner som bare kan forstås innenfor den språkkulturen originalen ble skrevet i. En følge av dette er at oversettelsen blir et forsøk på å gjengi oversetterens forståelse av hva tekstens mening er, fremfor et forsøk på å gjengi ”den opprinnelige sjelelige skriveprosessen” (Gadamer 2010: 425).

Med tanke på denne avhandlingens problemstilling kan det være verdt å merke seg dette synet på oversettelse, særlig fordi Gadamer videreutvikler det til å også omhandle fortolkning generelt. Gadamer skriver:

”Å forstå hva noen sier betyr som sagt å komme til enighet i språket, og ikke å hensette seg i den andre eller gjenoppleve hans opplevelser. (...) den erfaringen av mening som skjer i forståelsen alltid rommer applikasjon. Vi betoner nå *at hele denne prosessen er språklig*” (Gadamer 2010: 423).

og videre:

”Forståelsens foretrukne gjenstand, nemlig overleveringen, har språklig natur, men også selve forståelsen har en prinsipiell forbindelse til språkligheten” (Gadamer 2010: 436).

Gadamer beskriver her ikke bare oversettelsen, som har som mål å så nøytralt som mulig overføre tekstens mening fra ett språk til et annet, men også fortolkningen, som er det som skjer i den som skal lese og *sette seg inn i* – i dobbel betydning – tekstens mening. I alle tilfeller kan teksten ikke forstås uten at den blir satt inn i en kulturelt-historisk kontekst.

### 6.2.3. Danning som reise - det partikulære og det allmenne

Det er ikke bare teksten som må settes inn i en større kontekst, ifølge Gadamer – det samme gjelder også for individet. I Gadamers danningsteori fremstår kontrasten mellom helhet og del blant annet som påstanden om at det dannede individet ikke kun forholder seg til det partikulære, altså det som kun er gyldig for en selv, men må også ta opp i seg det allmenne. For Gadamer innebærer ”å ta opp i seg det allmenne” at man må foreta en metaforisk reise, der individet kontinuerlig ”reiser” fra sitt eget, selvsentrerte, partikulære synspunkt, ut til et metaforisk reisemål der hun kan se seg selv utenfra, slik en annen person med en lignende kulturbakgrunn, ville gjort det. Når hun så kommer tilbake til seg selv, og opplever sitt eget perspektiv på nytt, vil perspektivet hennes være farget av den reisen og de erfaringene hun har gjort seg. Gadamer fremhever da *takten* som en utvidet, *dannet* evne til sensibilitet for ulike situasjoners krav om historisk og moralsk bevissthet.

Gadamer støtter seg til Hegel, som resonnerer slik: Det som er det særegne ved mennesket, er vår fornuft. Denne bryter med det rent naturlige, det umiddelbare, og gjør at mennesket trenger å utvikle evnen til å være menneske, som innebærer å kunne bruke sin fornuft og frihet. Det er dannelsen som gjør dette mulig, fordi danningen gir mulighet for å vurdere verden med en ”allmenn og felles sans” (Gadamer 2010: 43). Alternativet, å være udannet, er å være begrenset til det partikulære. Dette kan vise seg for eksempel ved å gi etter for raseri uten å ta hensyn til omgivelsene og omstendighetene – individet ser kun seg selv og sin egen situasjon. Hegel hevder at et udannet menneske mangler evnen til å tenke abstrakt og å vurdere andre faktorer enn seg selv, ifølge Gadamer. Dette mennesket klarer ikke å se det allmenne, og behandler enhver situasjon som partikulær (Gadamer 2010: 38).

Ut fra kravet om en slik metaforisk reise ut til *den andres* perspektiv tolker jeg dette slik at et motsatt eksempel vil være personen som nekter å ta del i kulturen, og som ønsker å leve som et isolert, løsrevet individ utenfor samfunnet. Den som ikke tar del i samfunnet, trenger heller



ikke å forholde seg til hvordan andre mennesker oppfatter ens språk eller adferd. Men da blir man heller ikke en samfunnsborger, og man danner seg heller ikke.

Det kan imidlertid diskuteres om mennesket virkelig har et valg om å leve som et isolert, løsrevet individ utenfor samfunnet, eller om det finnes i oss et driv mot å leve i fellesskap med andre. Både Rorty og Gadamer påpeker at tolkningen er den eneste muligheten vi har til å gjøre verden forståelig for oss, og Midgley peker på naturvitenskapelig forskning som tyder på at mennesket kan ses på som et flokkdyr. Det virker også som om dette er antakelser om hvordan mennesket *er*, og hvordan det handler i forhold til en kulturell kontekst. Ut fra kravet om å se seg selv fra den andres perspektiv vil det også være mange mennesker som faller utenfor muligheten til å kunne bli dannet på patologisk grunnlag. Et eksempel på det er en del psykologisk forskning som tyder på at mennesker med autisme har en sterkt nedsatt evne til empati, forstått som evnen til å behandle *den andre* som et subjekt fremfor som et objekt (Baron-Cohen 2011), noe man skulle tro er et nødvendig krav for å kunne foreta Gadamers metaforiske reise.

Psykologen Simon Baron-Cohen foreslår at empati kan forstås som et spektrum, der empati forstås som noe et menneske kan ha i større eller mindre grad (Baron-Cohen 2011). Boken heter *Zero degrees of empathy*, og er som tittelen antyder, mer opptatt av de som befinner seg i den lavere enden av skalaen – det sies svært lite om hva det innebærer å ha svært høy grad av empati. Baron-Cohen definerer empati slik:

*”Empathy occurs when we suspend our single-minded focus of attention, and instead adopt a double-minded focus of attention”* (Baron-Cohen 2011: 10).

”Single-minded” betyr her det partikulære perspektivet, der man bare tar høyde for sin egen tilværelse, mens ”double-minded” betyr å både ta hensyn til sin egen tilværelse og den andres *samtidig*. Baron-Cohen antyder at det finnes mennesker som har bedre eller dårligere evner til dette, og at disse evnene er nokså stabile i løpet av et liv (Baron-Cohen 2011).

I forbindelse med denne avhandlingens problemstilling, der jeg forsøker å la danningsbegrepet informere første- og tredjepersonsperspektiv-vitenskapene, er dette særlig interessant. Dersom det stemmer at noen mennesker er mer eller mindre empatiske enn andre, og at danningen er avhengig av dette, kan man spørre seg om hvilke konsekvenser dette vil få for Gadammers danningsbegrep, som synes å forde en slik evne. Dette er mulig å tenke seg at et danningsbegrep med fokus på å ta den andres eller det allmenne perspektivet, er uoppnåelig for mennesker som mangler evnen til "double-mindedness". Da er danning ikke for alle, men for noen få – kanskje de som passer Rortys beskrivelse av kompleksitetshierarkiets topp, "the well-read, tolerant, conversable inhabitant of a free society" (Rorty 2006: 110), som jeg diskuterer i kapittel 6.1.4. Dette vil i så fall sette svært strenge grenser for hvem som kan dannes – dersom vi antar at danningsbegrepet faktisk fordrer en evne til empati.

Tanken om at individet bør forlate det partikulære og reise ut til det allmenne, kan etter mitt syn også fungere som en generell vitenskapsteoretisk oppfordring. Forskning innenfor alle fagfelt krever ydmykhet og sensitivitet for at man befinner seg i en tradisjon, noe som kan beskrives ut fra Gadammers reisemetafor. En forsker må vurdere sitt standpunkt som fagperson ut fra at hun har blitt opplært i en tradisjon, til å tenke på visse måter og til å ha kjennskap til visse antakelser og teorier. Dette vil forme hennes måte å tenke på, i større eller mindre grad, og forskeren bør dermed foreta slike reiser for å vurdere hvilke konklusjoner man kan trekke av de tilgjengelige dataene.

## **7. Oppsummering, konklusjon og konsekvenser**

Jeg har gjennom avhandlingen diskutert problemstillingen:

*Kan danningsbegrepet forstås i et naturalistisk-holistisk perspektiv?*

I arbeidet har jeg diskutert begrepene naturalisme og holisme, før jeg har drøftet tolkningsbegrepet slik det fremstår hos Richard Rorty og Hans-Georg Gadamer, og gjennomgående vurdert dette opp mot Mary Midgleys filosofi. Det er hennes vitenskapspluralistiske holdning som har vært motivasjonen for å la henne være såpass sentral i avhandlingen, i tråd med problemstillingen.

Jeg behandler naturalismebegrepet ved å vurdere det jeg kaller ontologisk naturalisme opp mot det jeg kaller en antireduksjonistisk naturalisme. I den diskusjonen kommer jeg frem til at jeg ikke aksepterer en ontologisk naturalisme fordi den krever at vitenskapsfolk – *mennesker* – skal sette opp rammer for naturvitenskapen, som igjen avgjør hva som skal kunne sies å eksistere. Dette fremstår som en dualistisk ontologisk tenkning som fører frem mot en konklusjon om at det er mennesker og ikke naturvitenskapen som *egentlig* setter grensene for hva som kan sies å eksistere. Derfor beveger jeg meg mot Midgleys filosofi og det jeg kaller en antireduksjonistisk naturalisme. En antireduksjonistisk naturalisme vil ikke anerkjenne naturvitenskapen den samme bestemmelsesretten som ontologisk naturalisme gjør, men vil derimot anerkjenne at vitenskapen har en evne til forklaring når den blir brukt innenfor de områdene de er ment å dekke. Imidlertid vil antireduksjonistisk naturalisme kreve at all vitenskapelig forskning må vurderes som deler av samme hele, nemlig den menneskelige erfaring. Da må man også ta hensyn til den kulturelle tradisjonen man befinner seg i, og det er i den sammenhengen Midgley hevder at mennesket skaper sin verden gjennom å spinne myter. Dette er interessant fordi det forteller oss noe om hvordan våre fremstillinger av vitenskapelige funn og fremtidshåp, kan være knyttet til konkrete etiske og politiske vurderinger. Naturalismen, forstått som naturvitenskapens metode, må dermed, etter min mening, fungere som ett verktøy av flere, innenfor en større sammenheng.

I diskusjonen av holismebegrepet forkaster jeg, som Brian Fay (Fay 1996), holismebegrepet forstått som tanken om at det er samfunnet som er eneste årsak til at vi er den vi er. Det er en vekselvirkning mellom samfunnet og individet, og denne vekselvirkningen kan ha en nokså stor innvirkning på hvordan vi strukturerer verden. I den sammenhengen trekker jeg inn

Midgleys utvidede religionsbegrep, som viser hvordan forskjellige myter er vanskelige å definere som enten religiøse eller noe annet. Dette kan vise hvor viktig det fremstår å kunne si at en overbevisning er vitenskapelig og ikke religiøs, på grunn av det politiske og vitenskapelige klimaet. Midgley mener det er slik at religiøse overbevisninger i vår tid kan avfeies som uviktige og irrelevante, noe som er vanskelig å forsvare siden det er så vanskelig å definere en skarp grense mellom disse to.

Holisme, såvel som hermeneutikken, handler om sammenhengen mellom del og helhet, og jeg diskuterer også om mennesket kan tenkes å ha seg selv som forskningsobjekt. Dette antar jeg er mulig fordi helheten og delen – individet eller mennesket på den ene siden og samfunnet på den andre – ikke kan forstås uavhengig av hverandre, men som sammenhengende. Det innebærer at vi kan veksle mellom å forstå oss selv og den relasjonen vi har til hverandre og til kulturen vi befinner oss i, og dermed vurdere disse enkeltvis og relasjonelt.

Også bruk av reduksjonistiske metoder kan føre til forklaringer på hvordan relasjoner mellom individer kan fungere. Avslutningsvis i holismekapittelet presenterer jeg forskning på speilnevroner, som er et nytt forskningsfelt som kan vise seg å forklare vår biologiske tilknytning til kulturen på en interessant måte. I korte trekk antas speilnevroner å være vårt nevrologiske sanseapparat for andre menneskers intensjoner og sosiale handlinger.

Speilnevronene aktiveres både når vi selv handler på gitte måter, og når andre personer handler på disse gitte måtene. V. S. Ramachandran mener å ha påvist nevroner som både reagerer når en selv opplever smerte og når en selv ikke opplever smerte, men ser noen andre oppleve smerte. Han kaller disse for ”Ghandi-nevroner”, fordi han mener disse nevronene ikke vet forskjellen på hva som skjer i *min* kropp og i *din* kropp. Jeg mener speilnevroner kan stå som et interessant forskningsfelt i denne diskusjonen om naturalistisk holisme, fordi den viser hvordan reduktive metoder kombinert med fenomenologiske metoder kan føre til interessante innsikter.

I kapittelet om tolkning går jeg nøye inn i Richard Rortys diskusjon av undersøkelse som rekontekstualisering. Etter Rortys syn handler undersøkelse ikke om å finne frem til tingens

iboende egenskaper, men å finne ut av hvordan forholdet mellom mennesket og tingen er. Etter Rortys syn kan kunnskap sammenlignes med en vev av overbevisninger som justeres når ny kunnskap kommer inn. Dette innebærer at all ny kunnskap forstås i lys av det vi allerede kjenner til, selv om det oppleves som ny og grensesprengende kunnskap. Vi kan ikke bevege oss utenfor de rammene som menneskekroppen setter opp for oss – men, som Rorty sier, ”Human finitude is not an objection to a philosophical view” (Rorty 2006: 102), det er bare sånn det er.

Om kunnskap er en vev av overbevisninger, vil det si at vi ikke kan bedrive vitenskap for å finne frem til tingenes essens. Vi må derfor ha en annen målestokk for hvorfor og hvordan vitenskap skal gjøres, og Rorty foreslår at vi må være tro mot vårt *ethos*. Rorty definerer *ethos* som ”de vi kan gjennomføre meningsfylt konversasjon med”, og beveger seg dermed fra en idé om staten, språket eller det nasjonale som skillet mellom *oss* og *dem*, mot en idé om dialogen som ramme for fellesskapet. De vi kan gjennomføre en meningsfylt konversasjon med, kan vi også *forstå* til en slik grad at vi kan sammen kan komme frem til hvilke moralske og politiske vurderinger som skal ligge til grunn når vi gjennomfører en vitenskapelig undersøkelse.

Når jeg så forsøker å sette dette i sammenheng med Hans-Georg Gadammers danningsteori, er det interessant å se at også Gadammers tekst kan leses som en kritikk av den opphøyde posisjonen naturvitenskapen synes å ha fått. Gadammers dannelsbegrep er basert på en antakelse om at menneskelig aktivitet begynner med tolkningen, og at danningen er ett av de mest sentrale elementene i dette. Hans metafor om å reise ut av seg selv for å se seg selv utenfra, og dermed gjøre seg selv og de relasjonene man har til verden, som objekt for undersøkelse, mener jeg er spesielt interessant fordi den også kan brukes i større skala. Den kan ses på som en oppfordring til å evaluere alt vitenskapelig arbeid gjennom å opphøye seg til det allmenne, og se undersøkelsen i lys av vitenskapen for øvrig og den kulturtradisjonen man selv befinner seg i. Ut fra Korsgaard og Løvlies presentasjon av dannelsbegrepets tre relasjoner, ser vi at individet må vurdere sin egen relasjon til seg selv, til samfunnet og verden. For å få til dette, blir det nødvendig å forlate sitt eget synspunkt, fordi å vurdere en

relasjon krever at man ser begge koblingspunktene. Ser man bare sin egen posisjon – sitt eget partikulære ståsted, enten det er ens eget individ eller vitenskapsmetodologi – så kan man ikke vurdere relasjonen man har til andre samfunnsaktører eller forskere.

Den diskusjonen jeg har gjennomført på bakgrunn av avhandlingens problemstilling tilsier at et problem ikke kan besvares på én enkelt måte, med én enkelt setning. Derfor vil problemstillingen heller ikke kunne besvares slik – men dette innebærer ikke at det er umulig å si noe kort om de generelle og hovedsaklige svarene vi kan gi på spørsmålet.

Arbeidet kan tyde på at en sammenstilling av naturalistisk-holistisk filosofi og danningsbegrepet vil kunne tilføre en ydmykhet til tolkningen av vitenskapelige funn. Dette er viktig fordi vitenskapen synes å være nært knyttet til politisk og etisk tenkning. Richard Rorty oppfordrer oss til å ta utgangspunkt i medmennesket når vi utformer forskningsspørsmål og utfører vitenskapelige undersøkelser, og Mary Midgley advarer mot ensidig reduksjonistisk tenkning fordi hun mener det kan føre til en skadelig isolasjonisme og egoisme i samfunnet. Danningsbegrepet, i Hans-Georg Gadammers beskrivelse, ber oss om å konstant vurdere vår egen person og aktivitet i lys av *den andre*, og jeg mener et slikt perspektiv er viktig i vitenskapen også. Kunnskap *skapes*, men ikke i et vakuum. Den skapes innenfor et samfunn, innenfor en lang kulturell tradisjon som det er vanskelig å vurdere nøytralt. Parmenides får derfor avhandlingens siste ord: *Ex nihilo, nihil fit* (Melamed & Lin 2010) – ingenting kommer fra ingenting. Heller ikke vår kjennskap til verden.

## 8. Litteraturliste

- Papineau, David (2007) *Naturalism*. <http://plato.stanford.edu/entries/naturalism/> (11.11.2010)
- Baron-Cohen, Simon (1995): "The Eye Detection Detector (EDD) and the Shared Attention Mechanism (SAM): Two cases for evolutionary psychology." I: Moore, Chris & Dunham, Philip J., (Red.): *Joint attention: its origins and role in development*, Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates,
- Baron-Cohen, Simon (2011): *Zero degrees of empathy*. London: Penguin.
- Biemel, Walter (1967): *Sartre*. Oslo: Cappelen.
- Bloom, Paul (2010): *How pleasure works*. London: Norton.
- Boyer, Pascal (2003): Religious thought and behaviour as by-products of brain function. *Trends in Cognitive Sciences*, 7/2003, s. 119-124.
- Chomsky, Noam (1957): *Syntactic structures*. Berlin: Mouton.
- Cosmides, Leda & Tooby, John (1997) *Evolutionary Psychology: a primer*. <http://www.psych.ucsb.edu/research/cep/primer.html> (9.10.2008)
- Dawkins, Richard (2006): *The God Delusion*. New York: Houghton Mifflin.
- Dawkins, Richard (2009): *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.
- Deutscher, Guy (2010): *Through the looking glass*. London: Arrow Books.
- Fay, Brian (1996): *Contemporary philosophy of social science*. Oxford: Blackwell.
- Fodor, Jerry & Massimo Piattelli-Palmarini (2011): *What Darwin got wrong*. London: Profile.
- Gadamer, Hans-Georg (2010): *Sannhet og metode*. Oslo: Pax filosofi.
- Grafen, Alan & Mark Ridley (Eds.) (2006): *Richard Dawkins - How a scientist changed the way we think*. Oxford: Oxford University Press.
- Gundersen, Ståle (2008): *Bevissthet og fysisk virkelighet*. Oslo: Unipub.
- Gustavsson, Bernt (1998): *Dannelse i vor tid*. Århus: Klim.
- Hellman, Geoffrey & Frank Wilson Thompson (1975): *Physicalism: Ontology, determination,*

- and reduction. *The Journal of Philosophy*, 72/1975, s. 551-564.
- Iacoboni, Marco (2008): *Mirroring People*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Jacob, Pierre (2008): What Do Mirror Neurons Contribute to Human Social Cognition? *Mind & Language*, 23/2008, s. 190-223.
- Jaeger, Werner (1961): *Early Christianity and Greek paideia*. Cambridge, MA: Harvard.
- Kant, Immanuel (1784) *An Answer to the Question: What is Enlightenment*. <http://www.english.upenn.edu/~mgamer/Etexts/kant.html>
- Korsgaard, Ove & Lars Løvlie (2003): "Innledning." I: Slagstad, Rune, Korsgaard, Ove & Løvlie, Lars, (Red.): *Dannelsens forvandlinger*, Oslo: Pax Forlag, s. 9-36.
- Løvlie, Lars (2003): "Teknokulturell dannning." I: Slagstad, Rune, Korsgaard, O. & Løvlie, L., (Red.): *Dannelsens forvandlinger*, Oslo: Pax, s. 347-371, 432-426.
- Melamed, Yitzhak & Lin, Martin (2010) *Principle of Sufficient Reason*. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/sufficient-reason/> (16.05.2011)
- Midgley, Mary (1979): Gene Juggling. *Philosophy*, 54/1979, s. 439-458.
- Midgley, Mary (1992): The idea of salvation through science. *New Blackfriars*, 73/1992, s. 257-265.
- Midgley, Mary (2001): *Science and Poetry*. London: Routledge.
- Midgley, Mary (2002a): *Evolution as a religion*. London: Routledge.
- Midgley, Mary (2002b): *Beast and man*. London: Routledge.
- Midgley, Mary (2003): *Heart and mind*. London: Routledge.
- Midgley, Mary (2004): *The myths we live by*. Oxon: Routledge.
- Midgley, Mary (2005) *Proud not to be a doctor*. <http://www.guardian.co.uk/education/2005/oct/03/highereducation.uk2/print> (11.03.2010)
- Midgley, Mary (2010a) *What Darwin Got Wrong by Jerry Fodor and Massimo Piattelli Palmarini*. <http://www.guardian.co.uk/books/2010/feb/06/what-darwin-got-wrong/print> (09.11.2010)
- Midgley, Mary (2010b): *The solitary self - Darwin and the selfish gene*. Durham: Acumen.



- Miller, Alexander (2010) *Realism*. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/realism/> (13.05.2011)
- Pinker, Steven (1994): *The language instinct*. New York: William Morrow and company.
- Pinker, Steven (1997): *How the mind works*. London: Penguin books.
- Radford, Tim (1999) *Is Science Killing The Soul?* [http://www.edge.org/3rd\\_culture/dawkins\\_pinker/debate\\_p11.html](http://www.edge.org/3rd_culture/dawkins_pinker/debate_p11.html) (30.04.2011)
- Raley, Yvonne (2005): Ontological naturalism. *Pacific Philosophical Quarterly*, 86/2005, s. 284-294.
- Ramachandran, V. S. (2011): *The tell-tale brain*. New York: Norton & Co.
- Rorty, Richard (1989): *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (2006): *Objectivity, relativism, and truth*. New York: Cambridge.
- Schaanning, Espen (2010): "Introduksjon." I: Gadamer, Hans-Georg, (Red.): *Sannhet og metode*, Oslo: Pax, s. 9-19.
- Stoljar, Daniel (2009) *Physicalism*. <http://plato.stanford.edu/entries/physicalism/> (11.03.2011)
- Straume, I.S. (2009): *Politikken og det imaginære - Cornelius Castoriadis' bidrag til et politisk danningsbegrep*. PhD, Universitetet i Oslo.
- Tomasello, Michael, Josep Call & Brian Hare (2003): Chimpanzees understand psychological states – the question is which ones and to what extent. *Trends in Cognitive Sciences*, 7/2003, s. 153-156.